

مَكْلَهُ الْفَكِيرِ وَالْعِقَدِ

# ابن سَيِّدَنَا بَيْنَ الدِّينِ وَلِفَسِيفَةِ

لِلْأَسْتَاذِ  
جَمْوَرَةِ عَنَّرَابَةِ

أَسْتَاذَةُ بِاِمْتِيَازٍ فِي عِلْمِ الْكَلَامِ وَالْقُلْفَةِ  
وَمُدْرِسٌ بِكَلِيَّةِ أَصْوَلِ الدِّينِ



حقوق الطبع محفوظة

الثُّنُونُ - قرشاً



## شکلہ الفکر والعقیدہ

ابن سينا

# بین الدین و لف سیفہ

لِلْأَوْسَطِ مَنَازُ

## حَمْوَدَةُ عَنْرَابَةُ

**أستاذية بامتياز في علم الكلام والفاسفة  
ومدرس بكلية أصول الدين**

مكتبة لسان العرب

[www.lisanarab.com](http://www.lisanarab.com)

طبع بدار الطباعة والنشر الإسلامية  
تأسیس مصطفی بن حسین بالعاصمة المقدمة مصر

مكتبة لسان العرب  
[www.lisanarb.com](http://www.lisanarb.com)

## إلى مقام هضرة صاحب الجلالة الملك المفدى

مولاي :

شاءت إرادة والدك العظيم . أن يصل حاضر الأزهر بماضيه التليد . وأن يكفل له من الوسائل ما يجعله على الزمان مصدر الخير والنور . ومعقل العلم والإسلام . فأنشأ فيه للدراسات العليا « قسم الأستاذية » بشعبه المختلفة . وحشد له من أرباب الكفايات . ما يجعله جديراً بإخراج أطيب النثرات .

شاءت إرادة الله العلي القدير . أن يستأثر بالعاهل الكبير . قبل أن يسمق العود وينمو الوليد . فكفتاه رعاية الفاروق حتى شب وترعرع . وأزهر وأثمر .

وهذا الكتاب يامولاي هو ثمار هذا الفرس . وتفاحة من نفحات هذه الرعاية . أتقدم بها إلى مقامكم السامي السليم وفاء لذكرى المغفور له والدكم . وتقديراً من الأزهر بين لطف جلالتكم .

أبقاك الله يامولاي ذخراً للعروبة والوطن . ورفع بك شأن الإسلام والأزهر . وجعل عهلك الزاهر خير عهد في تاريخ مصر العزيزة .

صورة غرابة



( ابن سينا بين الدين والفلسفة )

« تقديم »

الدكتور الكبير الدكتور محمد البراهي

أستاذ الفلسفة بكلية أصول الدين

يختلف اتجاه الباحثين في التراث الفكري الإنساني في عرضه ومعاجلته حسب الهدف الذي يحدده الباحث . فبعض هؤلاء الباحثين يحاول تحديد الطابع العام للفكر الإنساني في عصر من عصوره المختلفة . فينجز في معاجلته منهج العرض التاريخي لمشاكل العصر . كي يستخلص منه طابعه . نعم قد لا يقف عند هذا الحد . بل يذهب مع ذلك إلى بسط الأسباب التي دعت التفكير في هذا العصر المعين يأخذ طابعه المتمشي في كل مشكلة من مشاكله . وبالبعض الآخر يعمد إلى بحث موضوع بالذات من موضوعات التفكير الإنساني في جماعة إنسانية معينة . وفي زمن معين ، ليحاول عرض الآراء المختلفة في هذا الموضوع . وبيان قيمة كل رأى منها . وربما بيان أسباب اختلافها . وهو في تقويم هذه الآراء يتخذ من العقل العام - وهو ما يسمى بالعقل الحايد - مقياس وزنها وتكييفها .

وكتاب ( ابن سينا بين الدين والفلسفة ) جمع فيه مؤلفه الفاضل بين الطريقتين . بين طريقة تحديد طابع عصر من عصور التفاسيف الإنساني . وبين بحث موضوع بالذات من موضوعات التفكير البشري في جماعة معينة وفي زمن معين . فقد جاء أولا إلى تحديد أخص مظاهر التفاسف في القرون الوسطى في الشرق . حتى إذا ما وصل إلى أنه ( التوفيق بين الدين والفلسفة ) للأسباب التي ذكرها تعرض للحلول التي رأها فلاسفة المسلمين - وبالأخص ابن سينا - في مشكلة الأولوية في ظل هذا الطابع العام . وهو طابع التوفيق بين الدين والفلسفة .

وكتاب ( ابن سينا بين الدين والفلسفة ) لهذا تهاسك أجزاء البحث فيه تماسكا قويا . فتحديد طابع العصر إن فهم على أنه تمييز ضروري لإدراك عمل ابن سينا

ـ كأوضح فيلسوف من فلاسفة المسلمين ـ في مشكلة الإله . وبالتالي حل هذه المشكلة يعتبر كظاهرة للتدليل على طابع هذا العصر . فمواضيع الكتاب تساهم كلها في الغاية . وكل موضوع منها ضروري لتوسيع الآخر .

\* \* \*

ومن غير شك معاجلة فلسفية مزدوجة على هذا النحو لا تحتاج من باحث إلى كثرة اطلاع . وجودة في الفهم . واستعداد للهضم والتكييف . فحسب . بل قبل ذلك تحتاج إلى قوة خاصة للاستخلاص . ثم التركيز . ثم إلى وضوح في التعبير عن هذا الذي استخلص وركب . من آراء أو مظاهر . والأستاذ الفاضل المؤلف لا يحتاج إلى غير مؤلفه هذا في تحديد استطاعته الذهنية وقواه في الاستنتاج والتعبير .

\* \* \*

وإذا لم يبد الأستاذ المؤلف محايضاً تمام المحايدة في وزنه ما لابن سينا أو لغيره من المتكلمين المسلمين في بعض المشاكل الفرعية التي تتصل بمشكلة الإله (مثل مشكلة الاختيار والخلق) . فكافيه تقديرأ في نظر مؤرخ الفكر الإنساني أنه حاول أن يكون محايضاً . واستطاع كذلك أن يكون محايضاً في أكثر الأحيان . رغم ما أحاطته البيئة التعليمية التي تكون وتربى فيها من ضروب التبعية والحزبية في الحكم . وإصدار القيم . على أنه لم يقم برهان بعد على أن أحداً من المفكرين من ينعتهم تاريخ الفكر (بالحالدين) تخلي تماماً عن عوامل البيئة والتقييف في مقاييسه وموازيته .

\* \* \*

وبعد فهذا كتاب شاب أزهرى استطاع بكتابه هذا أن يكون في عداد مؤرخي الفنون في عصرنا الحاضر . وبالتالي عنوانا على تطور المنهج في البحث الأزهرى . أما الكتاب فهو صياغة حديثة لعرض لون من التفكير الإسلامى ونقده ؟

دكتور محمد البردى

أستاذ الفلسفة بكليةأصول الدين

## فهرس

### ٩ المقدمة

## الباب الأول

- الفصل الأول : التفكير الإسلامي من عرب ابن سينا .  
 (١٧) العرب في جاهليتهم (١٩) الإسلام ومنهجه في الإصلاح (٢٢) نشأة الفرق المختلفة (٢٥) مبادئ المعتزلة (٢٧) موقفهم من الفلسفة (٢٨) مشكلة خلق القرآن (٣٠) نهاية المعتزلة واضطهاد الفلسفة (٣٢) الفلسفة لم تتم (٣٤) التوفيق والموافقون

- الفصل الثاني : ابن سينا وطازا طاره موقفها  
 (٣٨) مولده ونشأته (٤١) حياته ومحاماته (٤٩) مرضه وموته (٥٢) أسباب التوفيق عنده (٥٦) هل من باعث شخصي (٥٧) القرن الرابع عصر تأليف فلسفية لاحرية فلسفية .

- الفصل الثالث : ابن سينا بين الدين والفلسفة .  
 (٦٠) رأى أرسطو في تركيب الأجسام (٦٣) أرسطو يقول بقدم العالم (٦٥) المحرك الأول (٦٧) أرسطو يقول بأبدية العالم (٦٩) خصائص المحرك الأول (٧٣) رأيه في الإنسان (٧٥) الغاية من الفلسفة (٧٦) فكرة الخالق في الإسلام (٧٨) فكرة العناية (٨٠) فكرة البعث (٧٣) نقط التعارض بين الدين والفلسفة .

## الباب الثاني

### الفصل الأول . مشكلة الصفات .

- (٨٦) ابن سينا يقول بواجب الوجود (٨٨) خصائصه عنده (٩٧) الواجب يعلم ذاته وغيره (١٠١) مشكلة الكثرة (١٠٢) مشكلة العلم بالجزئيات (١٠٦) الصفات ليست زائدة على الذات (١٠٧) رد صفات المعانى إلى العلم (١٠٩) موقفه من بقية الصفات (١١١) تفسيره لسورة الإخلاص (١١٣) تعقيب .

### **الفصل الثاني : مشكلة الفرط**

- (١٤) رأى ابن سينا في تركيب الأجسام (١١٨) العالم قديم عنده (١٢١) مقارنة (١٢٤)  
 (١٢٢) العالم مسكن (١٢٣) العالم حادث عند المتكلمين (١٢٦) يستحيل القول بحدوثه  
 عند ابن سينا (١٣٠) القول بالقدم يتحقق لله السكال (١٣٢) نظرية الفيض (١٣٤) فكرة  
 الوساطة (٣٧) تفسير بعض ما أجمله الشرع من مدلولات (١٤١) حقيقة الشر  
 (١٤٥) وجود الشر من لوازم الجود (١٤٦) الشر ليس بغالب .  
 من (١٣٧) إلى (١٤٣) من الهامش تفصيل واف لمشكلة النبوة .

### **الفصل الثالث : مشكلة الخلو**

- (١٤٧) ابن سينا يقول بأبدية العالم (١٥٠) رأيه في سعادة الإنسان (١٥٤) تصوير  
 للمشكلة (١٥٦) النفس مغيرة للبدن والمزاج (١٥٩) النفس جوهر مجرد (١٦١) العلاقة  
 بين النفس والجسد (١٦٣) نظرية المعرفة عنده (١٦٥) النفس مدركة بذاتها (١٦٦) النفس  
 خالدة (١٦٧) المعاد الروحاني (١٧٠) النصوص الدينية رموز وإشارات (١٧١) ابن سينا  
 لا يقول بالمعاد الجسدي (١٧٣) تفسيره لبعض حقائق البعث .

## **الباب الثالث**

### **الفصل الأول : قيمة لهذا التوفيق . تقد وتقدير .**

- (١٧٦) ابن سينا أوضخ موقعي (١٨٤) هل نجح (١٨٥) السكرينة لازمة (١٨٦) مشكلة  
 العلم بالجزئيات لم تحل (١٨٧) فشله في رد صفات المعانى إلى العلم (١٩٠) عجزه عن  
 إثبات صفة الإمكان للعالم (١٩٢) لا يمكن أن يكون العالم قد يما ومحظيا (١٩٥) لا إشكال  
 في القول بالحدوث (١٩٦) نقد نظرية الفيض (١٩٧) نقد فكرة الوساطة (١٩٩) النظر  
 إلى النص على أنه رمز فيه إلغاء له (٢٠٠) رأيه في الجن والشياطين (٢٠٣) قصة  
 آدم وإنليس قصة رمزية (٢٠٥) عملية التوفيق عملية سلبية .

### **الفصل الثاني : أثر التوفيق .**

- (٢٠٦) أثره بالنسبة للدين (٢٠٩) أثره بالنسبة للفلسفة (٢١٠) أثره بالنسبة للهدف  
 الذي يرمى إليه (٢١٣) أثره بالنسبة لابن سينا نفسه (٢١٤) رأينا في بواعته . وأملنا  
 في لقائه (٢١٥) ثبت بالمراجعة . (٢١٧) تصويب

المؤلف يقدم كتابه



## المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العالمين والصلة والسلام على أشرف المرسلين : سيدنا محمد وعلي آله وصحبه أجمعين .

وبعد . فان مؤرخي الفكر الإسلامي يكاد يتم أجماعهم على أن أهم مشكلة قامت في وجه المشتغلين بالفلسفة في الإسلام هي مشكلة التعارض الموجود بين الأفكار الفلسفية وبعض التعاليم الدينية . مما حملهم على عملية التوفيق التي كانت أهم أثر من آثارهم الفكرية الخاصة بهم . ولكنهم وإن كاد أجماعهم يتم على ذلك ، إلا أن الغريب في الأمر أن أحداً من هؤلاء لم يعط هذه المسألة - على أهميتها - عناية تذكر . فهم بين مشير إلى ذلك فقط . أو متحدث في ذلك حديثاً لا ينفع غلة ولا يشفي غليلًا . فـكان هذا الموقف الذي يبدو في نظرى متعارضاً بعض الشيء يحرك في نفسي التساؤل عن السر في ذلك : وكنت أشعر بحنين طاغ إلى معالجة هذا الموضوع لأهميته العلمية . ولأنه يتناول بصورة واسعة مسألة لم يخل إنسان من التعرض لها : وهى مسألة التباهى الذى يقع في النفس كثيراً بين آراء يبدو للعقل صحتها ، وبين ما يؤمن به من عقائد . ولكن الرغبة وحدها - في رأى - أو الرغبة مضافاً إليها الاعتقاد بحلال الموعنوع وخطره من الناحية العلمية لا تكفى مبرراً لاختيار موضوع للدراسة من باحث يشتغل بتدریس العقيدة إلى جانب اشتغاله بتدریس الفلسفة في كلية أصول الدين تلك الكلية التي أعتقد أن مهمتها تتحصر قبل كل شيء في إدراك العقيدة وإدراكها وأضحاها . وتحديد ما يعتبر خارجاً عنها أو خارجاً عليها تحديداً كاملاً . ثم عرضها بعد ذلك على الناس نقية من كل شوب ، ثم الدفاع عنها أمام شبه المبشرين والملاحدة ، ففهمتها - في نظرى - هي مهمة علمية وعقائدية معاً

ولذلك رأيت قبل أن انأسق إلى اختيار هذا الموضوع بداعي الرغبة النفسية والمصلحة العلمية أن أبحث جاهداً في قيمة هذا الموضوع من ناحية العقيدة أيضاً . ولم ألبث غير قليل حتى تبيّنت أن هذا الموضوع من أهم الموضوعات التي يرحب بها

الدين : فالفلسفة اليونانية قد جاءت بأفكار إلى البيئة الإسلامية و اختلف المسلمون في شأنها اختلافاً يتناقض . فبعضهم يقول إنها متعارضة مع الدين تماماً ، ولا يمكن التوفيق بينهما بحال . وبعضهم يقول أنها لا تعارضه إلا في الظاهر فقط . وقد أخذ هذا الفريق الأخير يعمل جاهداً لرفع ما يجدون من تعارض ظاهر بين الطرفين . أو بعبارة أخرى أخذ في عملية التوفيق هذه . والسؤال الذي يسأله أغلب الناس من قديم الزمان إلى اليوم . وأى الرأيين في ذلك هو الحق ؟ هل الإسلام يأخذ بطبعته هذه الأفكار اليونانية أو يقبلها ؟ وعن الإجابة على هذا السؤال ينشأ اختلاف خطير في فهم العقيدة وبيان مدلولها إذا اختلفت إيجاباً وسلباً ، وإن فلسكي فهم الإسلام فهما واضحماً وندر كه إدراكاً كصحيحاً ونستطيع أن نميز الغريب عنه والمعارض مع طبيعته يجب أن ندرس هذه الأفكار اليونانية وأن نستمع في هدوء وإنصاف إلى أدلة الدين يقولون بأنها لا تعارض الدين في شيء . فإن كان قوله صادقاً أيدنا ذلك بكل ما فينا من قوة ، وعملنا على التبشير به ، ورفعنا بذلك النطاق من المقت والكرابية الذي وضعه أسلافنا حول هذه الفلسفة ، وإن كانوا رغم مابذلوه من جهود لم ينجحوا في إثبات ما يدعون . فالواجب علينا كذلك أن نذيع ذلك وأن نبشر به متخدzin لأنفسنا موقف الناقد الحر ، متناولين هذه الفلسفة وذلك الدين وقد ثبت تعارضهما ، بالتحقيق والنقد العلسي ، وأيهما يثبت أمام الاختبار أنه حق أذعن له واعتنقنا صحته مهما كان ذلك الطرف . وإذا كان الانتصار سيكون في النهاية إلى جانب الدين فإن ذلك يعطيه باسم العقل قوة تعظم من شأنه وتضاعف من سلطانه ، وإن فدراسة هذه العملية قبل أن تكون واجباً علمياً أو إرضاء لرغبة نفسية هي في الوقت نفسه تقاد تكون واجباً دينياً يجب علينا نحن أبناء الأزهر الحديث أن نقوم به وأن نعمل على تمحيصه

وفي ضوء هذه الأفكار صمدت على اختيار هذا الموضوع أعني موضوع التوفيق بالذات ، واحتارت من الموقفين ابن سينا لأن عمله في التوفيق ربما كان أتم الأعمال في هذه الناحية على الاطلاق ، وأخذت أعد العدة للشروع فيه ، ولكنني ما كدت أبدأ حتى عرض لي التردد ، وأنا بعد لم أخط حرفاً واحداً ، فليس من الحكمة في شيء أن يقدم الإنسان على موضع معين مهمات متصافرت العوامل على ضرورة القيام به مالم

يأنس من نفسه القدرة على معالجته ، وهنا أخذت أستعرض في هدوء ما يتطلبه هذا الموضوع من ملائكة أو مكتسبة في نفس معالجه ، وما يجب أن يبذل فيه من جهود قد لا يستطيع الإنسان أن يقوم به . فشل هذا الموضوع - وهو توفيق ابن سينا بين الدين والفلسفة - يتطلب قبل كل شيء أن يكون الإنسان مليا بالفلسفة اليونانية إماما طيبا . ومدركا لأهدافها إدراكا واضحا . ومع ذلك فالواجب - أيضا - أن يكون قدقرأ الدين قراءة مستقيضة ، ومركزة . وذلك ليمكنه أن يتبع ابن سينا في محاولته وأن يكون له من الميزات ما يجعله أهلا للحكم على عملية هذا الفيلسوف بالنجاح أو الفشل : من ناحية الدين ، أو من ناحية الفلسفة . فهل كان هذا الإدراك لكلا الطرفين موجودا ؟ .

أضف إلى ذلك أن المنهج العلمي الصحيح يتطلب من ذلك الذي يحاول أن يبحث عملا فكري يا لإنسان ما أن يقرأ عمله في كتبه نفسها من غير رجوع إلى ما كتب عنه إلا للاستثناء فقط أن صح له ذلك ، وكتب ابن سينا الفلسفية مشهورة بدقتها التي بلغت إلى حد التعقيد أحيانا ، وبغموضها الذي جاءها من محاولة صاحبها أن يجعل من الفلسفة والدين مزيجا ملائما ، وقد يكون ذلك متذررا . أضف إلى ذلك أنه كان مضطرا - بحكم الظروف المحيطة به - أن يكتب بعمية وخفاء في بعض الأحيان ، مما زاد كتابته غموضا ، ومعنى ذلك كله أن استخلاص المعلومات من كتبه عملية شاقة وبجاجة إلى (أزهرية) صيغة بخصائصها التي تمتاز بها . وهي الذكاء ، واللثابة ، والمقدرة الفائقة على إدراك النصوص ، وفهم ما تعتقد منها ، فهل كانت هذه « الأزهرية »، بخصائصها موجودة ؟

ومن ذا الذي يستطيع أن يقول إنه يكفي لمعالجة هذا الموضوع أن يكون الإنسان متوفرا على ما قدمنا من صفات ، ولا يضيف إلى ذلك شيئا قد لا يقل أهمية قط عن كل ما قدمناه وأعني به : ملائكة التنظيم والبحث وحسن العرض ، وكيفية السير في الموضوع سيرا يصل به إلى غايته ، فهل نستطيع أن نطمئن إلى وجود هذه الملائكة عندنا .

على أننا سنعالج ابن سينا - وهو من هو في تاريخ الفكر البشري - فهل تصل بنا

الجرأة إلى أن نضع أنفسنا موضع المشرفين على إتاحة هذا الفيلسوف الكبير . وأى ثقة بالنفس تلك التي تسمح لنا بذلك ؟ .

وما أن وصلت في حديثي النفسى إلى هذا الحد حتى صرحت على ترك هذا الموضوع لصعوبته ، وبقيت على ذلك أيامًا موزع النفس بين الأقدام تارة والأجسام أخرى ، حتى أخذتني بعد ذلك نفحة - أحسب أنها قبس من الاعتداد بالنفس - فقلت : وهل معنى ذلك أن يظل هذا الموضوع بدون معالجة ؟ وإذا كان كبار المشتغلين بتاريخ الفكر قد أعرضوا عنه ، فهل معنى ذلك أن يظل مغلاقاً إلى الأبد ؟ وهل يمكن أن تتركه عسى أن يمده الرمن بمن يعالجها ؟ فنفر من المعركة . وإذا كانت صلتكم الطويلة بالأزهر الذى يعني قبل كل شيء بحسن التفهم للنصوص لاتسكتنى ، فقد ضيّعت عمرك إذن . وإذا كان لك من ماضيك العلمى ما يشجعك ، ومن حسن ثقتك طلابك وأساتذتك بك ، وجميل معاوتها لك ما يبعث في نفسك الإقدام فلماذا تركن إلى الأحجام ؟ ومن قال أن الواجب على كل باحث أن يقول الكلمة الأولى والأخيرة في بحثه وخصوصاً إذا كان صعباً ومغلاقاً . وأليس يكفيك أن تسير بركب الفكر في هذا الموضوع المغلق ولو خطوة واحدة إلى الأمام ؟ ومن ذا الذي يبلغ الكمال في عمله . والكمال لله وحده ، ومن هذه الكلمات الأخيرة استمدت العون وعقدت العزم على السكتابة في هذا الموضوع مهمًا كان الأمر .

كيف عالجت هذا الموضوع : لا أريد قط أن أتعجل بالقارئ ، وأن أستلب منه تلك اللذة التي يحسها الإنسان في مطالعة المجهول واكتشافه . وإن كان هذا لا يغفيه من أن أضع بين يديه بصيصاً من نور قد يعاونه على اجتياز هذا الطريق الذي هو بصدق أن يسير فيه .

فالباحث موضوعه : « ابن سينا بين الدين والفلسفة » ، فكرهت أن أقطع صلة القارئ بالماضي وأن أضعه مباشرة في العصر الذي عاش فيه فيلسوفنا . فوضعت فصلاً بعنوان : « التفكير الإسلامي حتى عهد ابن سينا » . تناولت فيه بإيجاز أبرز الملامح في التفكير عند المسلمين منذ الجاهلية إلى أن وصلت إلى العصر الذي عاش فيه ابن سينا مبيناً في أثناء حديثي العوامل التي دفعت إلى التوفيق عند فلاسفة المسلمين ،

ثم وضعت فصلاً بعد ذلك بعنوان : « ابن سينا ولماذا كان موفقاً » تناولت فيه بإسهاب حياة الفيلسوف ، واستخلصت منها العوامل التي جعلت منه أوضاع الموفقين ، ثم تساءلت في آخر الفصل قائلاً : ولكن هل كان هناك من التعارض ما يدفع إلى التوفيق حقاً ؟ وجعلت الأجاية عن ذلك في فصل ثالث جعلت عنوانه : (ابن سينا بين الدين والفلسفة) عرضت فيه موجزاً لأهم الفكر الأرسطية التي خيل إلى أنها تتعارض مع الدين ، ثم وضعت بجانبها موجزاً لأهم الفكر الدينية التي تتعارض مع هذه الأفكار ، وكانت نتيجة هذه المقارنة أن ظهر التعارض أوضاع ما يكون في مشاكل ثلاثة رئيسية : هي مشكلة الصفات ، ومشكلة القدم أو الأزلية ، ومشكلة الخلود أو الأبدية . فعقدت لكل مشكلة فصلاً خاصاً بها تناولت فيه الحديث عن كيفية نشوء هذه المشكلة ، والحلول التي لجأ إليها ابن سينا ، والاشكالات التي نشأت عن هذه الحلول وما تقدم به ابن سينا بعد ذلك من اجابة عليها ووضعت هذه الفصول الثلاثة لترابطها تحت باب واحد هو : الباب الثاني من الرسالة ، كما وضعت الثلاثة الأولى تحت باب واحد أيضاً هو : الباب الأول .

ثم انتقلت بعد ذلك - في فصل خاص - إلى استعراض ذلك المجهود الذي قام به ابن سينا في هذا السبيل ، وقارنته بمجهود غيره من الموفقين ، ثم بحثت هذا المجهود أيضاً من ناحية نجاحه أو فشله في تحقيق ما كان يهدف له من التوفيق بين الدين والفلسفة ، وجعلت عنوان هذا الفصل : « قيمة التوفيق » وقد انتهت فيه إلى حكمين مختلفين . فعملية التوفيق السينوية أوضح وأتم وأعمق عمليات قام بها فيلسوف موفق . وعملية التوفيق السينوية - برغم ذلك - كانت عملية سلبية لم تستطع أن تضيق من هوة الخلاف بين الدين والفلسفة ، ثم عقدت - بعد ذلك - فصلاً خاصاً في : « أثر هذا التوفيق » ، تعرضت فيه إلى بيان أثره بالنسبة للفلسفة وللدين ولابن سينا نفسه ، وقد وضعت هذين الفصلين تحت باب واحد هو : الباب الثالث .

وبذلك قد اكتمل البحث ، وهو - كما يشاهد القارئ - وحدة ملائمة كان

يصح أن تكون فصلاً واحداً مقتضاً إلى فقرات أو باباً واحداً موزعاً إلى فصول لشدة تماسكها وارتباطها.

ولما كان البحث قد وصل في بعض المشاكل إلى استحالة التوفيق بين الدين والفلسفة رأيت من واجبي أن أبين - ولتكن في المقام - قيمة هذه الآراء الفلسفية من الناحية العقلية وانتهت أخيراً إلى ضعف تلك الدعامات التي كانت تعتمد عليها هذه الآراء باسم العقل، وبينت أن الدين والفلسفة بمعناهما الجدير بها وهو النقد الحر ليسا بمتعارضين قط، وأن النظرة العلمية الحديثة، وعلى الأخص في مسألة الخلود تؤيد الدين، أو على الأقل لا تعارضه.

وبذلك حقق البحث جميع أهدافه التي كان يصوب إليها. فهو قد شرح، ن哉ط التعارض بين الدين والفلسفة شرعاً وافياً، وهو قد عرض عملية التوفيق أولى عرض ظهر للآن وأكمله، وهو قد قارن هذا التوفيق الذي قام به ابن سينا بغيره، ثم حكم بنجاحه أو فشله ثم أثبت أن حقائق الدين لا تعارض مع الفلسفة بمعنى النقد الحر وإن تعارضت مع هذه الفلسفة اليونانية مما يظهر منه بوضوح أن دراسة الفلسفة في الأزهر الشريف قد سارت نحو غايتها وأنها تخدم الدين وتقوم بتأييده.

وبعد، فالبحث بهذا جدير بأن يقرأه علماء النفس الذين يريدون دراسة تلك الظاهرة النفسية التي تميز بالذبذبة والتrepidation بين تيارين متعارضين ومقدسين.

وهو جدير أيضاً بأن يقرأ كل مشتغل بالفلسفة الإسلامية إذ أنه سيجد فيه بعض الضوء الذي يلقى على مافي هذه الفلسفة من التعقيد والغموض كثيراً من التوضيح والإبانة، وسيشهد بنفسه عمل المسلمين الخاص بهم فيستطيع بذلك أن يدرك قيمته.

وهو بعد جدير بأن يقرأه علماء الكلام أيضاً، لأنهم سيدركون منه من هم هؤلاء الفلاسفة الذين تتحدث عنهم كتب الكلام الكبيرة كالمقادير والمواقف من غير أن تحدد هم. وسيدركون أيضاً أن كثيراً من الآراء التي يقدمونها للناس باسم الدين أن هي في الحقيقة إلا آراء قد نشأت في البيئة الفلسفية ثم كساحتها علماء الكلام ثوباً إسلامياً قد يشف عن حقيقة ما وراءه، وسيعلمون أن كثيراً من هذه الآراء

كانت حلولاً للتوفيق بين الدين والفلسفة ، وكانت حلولاً بارعة . وأكثر توفيقاً في التوفيق من حلول الفلسفة أنفسهم .

أما أولئك الذين يريدون أن يقرأوا للمتعة والتسلية والفائدة العاجلة ، أو بعبارة أخرى قراءة صحفية ، فليس لهم في هذه الرسالة إلا نصيب ضئيل جداً .

والله أسأل في النهاية أن يجعلني باراً بديني وأزهري - طلاباً وأساتذة - وأن يجعل مني دائماً خادماً للعلم والدين والأزهر وأن يكلل مسعاي دائماً بالنجاح والتوفيق إنه بالاجابة جدير ، وهو على كل شيء قادر .

### محمد ره غرابي

(أستاذيه) بامتياز في علم الكلام والفلسفة

ومدرس بكلية أصول الدين

القاهرة في } ١٩ من صفر سنة ١٣٦٦ هـ  
(أول يناير سنة ١٩٤٨ م)

## الباب الأول

- الفصل الأول – التفكير الإسلامي حتى عهد ابن سينا
- الفصل الثاني – ابن سينا ولماذا كان موفقاً .
- الفصل الثالث – ابن سينا بين الدين والفلسفة .

## الفصل الأول

### (التفكير الإسلامي حتى عهد ابن سينا)

عاشر العرب في طبيعة قاسية لا تعرف الأنهر الجارية ولا الأمطار الراتبة وكل ما هنا ذلك رذاذ من القطر يسقط في بعض الأماكن وبضع عيون من الآبار التي يعتمدون عليها في الارتفاع فلم يكن لهم بد من أن يتبعوا مواقع القطر ومنابت الكلأ وهم أن يستخدوا من نظام القبيلة أساساً لحياتهم السياسية والاجتماعية.

وكان من الطبيعي جداً أن تؤثر تلك الحياة المضطربة في تفكيرهم وأخلاقهم. فكثرة التنازع فيما بينهم على هذه الأرزاق الضئيلة قد ولد في نفوسهم الحقد المتأصل والضغينة الحادة. كما جعلتهم كثرة الحرروب فيما بينهم يستهينون بحق الحياة حتى وصل الأمر بهم إلى قتل أولادهم لأنفسهم كخشية الفقر أو خشية العار وأن كانت هذه الحرروب من ناحية أخرى قد ربت في نفوسهم ملكة الشجاعة وعودتهم على أعمال البطولة. كما ألهتهم حياة الصحراء حب الحرية والمحافظة على الكرامة مما جعل العربي يضرب به المثل في الشهامة والأباء.

فإذا تركنا الأخلاق إلى تأثير حياة الصحراء في عقولهم وبالتالي في ثقافتهم وعقائدهم فإننا نجد هنا التأثير أعظم بعدهم عن الحياة المستقرة لم يدع لهم فرصة للتفكير العميق والتأمل الهادئ مما جعلهم يقبلون الخرافات ويتعلقون بالأساطير. وإلا فإلى علاقة (١) يحكم بها العقل السليم بين تعليق عظام الموتى وبين الشفاء من الجنون. وهل يمكن أن يقر العقل الناضج أن السكينة والعرفة وزجر الطير يمكن أن تكون من الوسائل الصحيحة للعلم بالغيب.

وكذلك كانت ثقافتهم بدائية فكل ما يدركونه من معارف هو العلم ( بأوقات مطالع النجوم ورماعيها وعلم بأنوار الكواكب وأمطارها على ما يدركونه بفرط العناية وطول التجربة لاحتياجهم إلى معرفة ذلك في أساليب المعيشة لاعلى طريق تعلم الحقائق ولا على سبيل التدرب في العلوم ) (٢)

(١) جغر الإسلام ص ٤٨ (٢) طبقات الأمم للقاضي صاعد ص ٧٠

نعم كانت توجد في العرب طائفة ممتازة في ثقافتها بعض الشيء وهي طائفة الحكام الذين حفظوا بجانب التجريدة كثيرة من الأمثال الصالحة والحكم البليغة مما كان متداولاً بين أرباب الديانات المختلفة التي كانت تتصل بشبه الجزيرة في أكثر من مكان واحد وكان هؤلاء لا الشعراء كما يرى ديبور<sup>(١)</sup> هم أصحاب الصدارة في قومهم ولكن هذه الثقافة التي توفرت لهؤلاء الحكام لم تكن شيئاً جديراً بالذكر في الحقيقة والواقع . هناك شيء واحد برع فيه العرب وهو الشعر وإن كان الشعر في رأي لا يدل النبوغ فيه على ثقافة ممتازة بقدر ما يدل على عاطفة جياشة وملائكة قوية في النظم ولعل مما ساعدتهم على ذلك هو طبيعة الصحراء بما فيها من جمال وسكون . ونوع حياتهم بما فيه من صيال ومقاتلة . الأمر الذي يتطلب الشعر ليشير الحمية ويعبر عن الأقدام . أضف إلى ذلك أن أسباب الغزل كانت متوفرة . فاللقاء عند موارد الماء والارتحال بعد ذلك مع ترك بعض الآثار التي تذكر به مما يشير في نفس الشاعر لوازع الحب ويدفعه إلى الشدو والتريند . وأخيراً أميّتهم التي جعلتهم يعتمدون على الحفظ والرواية كانت من أكبر الأشياء المشجعة على الشعر لأنّه أقرب إلى النفس وألصق بالذاكرة . تلك هي ثقافتهم وأما عقائدهم فقد كانوا على خلاف فيها والقرآن نفسه يجمع في آية واحدة جميع المذاهب التي كانوا يعتنقونها : تلك الآية هي قوله تعالى (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجْوُسُونَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)<sup>(٢)</sup>

فالعرب كان فيهم يهود ونصارى وكان فيهم صابئة تعبد الكواكب ومجوس على مذهب الفرس في القول بأصلين للعالم وأخيراً كان فيهم مشركون : وهؤلاء لم يكونوا على رأي واحد :

فبعضهم أنكر الخالق وقال بالطبيع المحي والدهر المفنى وهم الذين أخبر عنهم القرآن بقوله (وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حِيَاةُ الدُّنْيَا نُمُوتُ وَنُحْيَا وَمَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدُّهْرُ )  
وَمَا يَهْلِكُنَا إِلَّا لَنَا مِنْ عِلْمٍ إِنَّهُمْ إِلَّا يُظْنَبُونَ<sup>(٣)</sup>

وصنف أقر بالخلق وقال بحدوث العام (١) ولكن مع ذلك أنكر البعث والإعادة وعنده يتحدث القرآن بقوله : ( وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم ) (٢)

ومنهم من أقر بالخلق وابتداه الخلق واعترف بنوع من البعث ولكنه أنكر الرسالة وعبد الأصنام على أن تشفع له عند الله فقدم إليها القرابين وأصبح يصح إليها وهؤلاء هم الدهماء من العرب وأصحاب الأغلبية فيهم وإليهم يشير القرآن بقوله ( ألا لله الدين الخالص والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفي إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه مختلفون ) (٣)

وقد كان بجانب هؤلاء من يقوم بعبادة الجن أو الملائكة على اعتبار أنها بنيات الله فهي أقرب إلى نفسه وإلى ذلك يشير القرآن بقوله ( ويجعلون لله البناء سبحانه وله ما يشتهون ) (٤) وقوله : ( وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إننا أشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويسألون ) (٥)

وقد كانت الاعتقادات المختلفة مصدر حرب جدلية فيما بينهم لاتقل في حدتها عن الحرب التي كانوا يستعملون فيها الرمح وحد الحسام :

وهكذا كان العرب قبل الإسلام . فقر واختلاف يزيد من شدته وفساده في العقل وإمعان في الجهلة وضلال في العقيدة وانحلال في الأخلاق بجانب صفات لهم أهلهن لأن يعلق عليهم الدين الجديد أكبر الآمال في نشر مبادئه فيسائر الأنحاء .

جاء الإسلام وعقل العرب مقيدة بما توارثوه عن آبائهم فقال مندداً أيا صر الاعتماد على ما يقول هؤلاء ولو كانوا ( لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون ) وبذلك هدم الدين قداسة هذه الدعامة ووضع جميع ما أخذه العرب عن آبائهم بطريق التقليد موضع الاختبار .

ثم هدأهم إلى المنهج الصالح في الوصول إلى الحق وهو البحث الحر والتأمل المطلق في السكون وما فيه من نظام وإبداع .

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لـ عالمي هـ ص ١٠٢

(٢) يس ٧٩ (٣) الزمر ٣ (٤) النحل ٥٧

ثم غزى عقولهم بوساطة الوحي بمعارف لا يستطيع أن يصل العقل. وحده إليها كل معارف المتعلقة بالبعث. وقرر لهم عقيدة صالحة أبدلتهم بالأوثان إلها واحدا قد يرا له ملكوت السموات والأرض وفي يده جميع ما في السكون. ثم دعاهم بعد ذلك إلى العمل الصالح والتضحية في سبيل الله مبينا أن الإنسان بذلك لن يخسر شيئا لأن عين الله ساهرة على أولئك الذين يعملون الصالحات وعنديه محطة بهم.

وبذلك دعا الدين الإسلامي إلى الآثار أو (الغيرة) عن طريق الأثرة أو (الأنانية) فل بذلك إشكالا لم تستطع الفلسفة النفعية أن تحله إلى اليوم وهو لماذا يضحي الإنسان بمصلحته الخاصة في سبيل المصالحة العامة إذا تعارضتا. وأخيرا نجح النبي ﷺ في تأكيد هذه العقيدة ونقريرها واندفع هو وال المسلمين الأولون لنشرها في أنحاء شبه الجزيرة وبعد جهاد عنيف وتضحيات رائعة دانت له شبه الجزيرة كلهما فاتجه من فوره إلى العالم الخارجي ليحقق دعوه فيه.

ماذا كان يفعل المسلمون الأولون في هذه النصوص من القرآن والسنة التي يبدو تعارضها وماذا كان رأيهم في هذه المشاكل التي بني عليها النقاش فيما بعد. الواقع أن التاريخ لا يستطيع أن يقدم لنا ما يشقى الغلة شفاء تماما وأكبر الظن أن هؤلاء المسلمين تحت روعة الدين والتحمس لمبادئه لم يعطوا هذه المسائل كل العناية وإنما كان همهم قبل كل شيء هو الجهاد في سبيل نشر مبادئ الدين ومحاربة أعدائه.

وليسن هل معنى هذا أن الصحابة لم تلمس في قراره أنفسها أمehات هذه المشاكل وهل يستطيع التاريخ أن يقول إنها لم تدر بخلدتهم. الواقع لا. فالثابت غير ذلك بدليل ما روتته الأحاديث الكثيرة من أن بعض الصحابة حين أخبرهم الرسول بأن كل إنسان قد كتب مكانه من الجنة أو النار قد قال له (فقيم العمل يا رسول الله)(١)

(١) عن جابر رضي الله عنه قال ( جاء سراقة بن جحش رضي الله عنه فقال يا رسول الله بين لنا ديننا كأننا خلقنا الآن . فيم العمل الآن فأقيمت جفت به الأقلام وجرت به المقadir أم فيما يستقبل . قال لا . بل فيما جفت به الأقلام وجرت به المقadir . قال فقيم العمل . قال ( انهملوا بكل ميسر لما خلق له وكل عامل بعمله ) أخرجه مسلم والأحاديث في هذا المعنى كثيرة راجع

فإن هذا السؤال يحدد في دقة مشكلة التكليف مع القدر . وإليك أيضاً ما رواه الحديث من استفسار أبي ذر حين أخبره رسول الله ﷺ بـ(بأن من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة بقوله ( وإن زنى وإن سرق ) ) وكررها ثلاثاً . فإن هذا السؤال يعتبر مقدمة لهذه الأبحاث التي دارت فيما بعد حول تحديد موقف ( صاحب الكبيرة ) من الكفر أو الإيمان .

ولكن الواقع أن هذه الأسئلة وأمثالها كانت خواطر ترد على أذهان الصحابة مع عدم الرغبة في الجدل والوصول بالمشكلة إلى نهايتها وكانت تجد في كلام الرسول خير إجابة عنها .

ولعل الذي صرفهم عن ذلك هو أن النبي ﷺ كان يكره لهم الجدل (٢) وبخاصة في تلك المسائل التي لا يستطيع أن يصل العقل البشري إليها إلى نتيجة حاسمة فن وصاياه ( تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا ) (٣) ومن الثابت عنه أنه كان يغضب أشد الغضب إذا سمع الملاحة في القدر (٤) وبذلك عصم النبي الكريم أصحابه من السير وراء الشهوة العقلية التي لا بد أن توصل في النهاية إلى التأويل وإطفاء تلك الجذوة التي كانت تشعلها حرارة العقيدة في نفوسهم .

---

(١) عن أبي ذر الغفارى رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال (أتاني جبريل عليه السلام فبشرني أنه من مات من أمتك لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة قلت وأن زنى وأن سرق قال وأن زنى وأن سرق قلت وأن زنى وأن سرق قال وأن زنى وأن سرق ثم قال في الرابعة رغم أنف أبي ذر ) أخرجه الشیخان والتزمدی راجع تيسير الوصول ١ ص ١١ .

(٢) عن أمامة قال ( قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أتوا الجدل ) رواه الترمذى وصححه راجع تيسير الوصول ١ ص ٣٤٧ .

(٣) هذا الحديث قد روی روايات مختلفة منها ( تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله ) ومنها ( تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق فانكم لا تقدرون قدره ) إلى غير ذلك وهذه الروايات وإن كانت كل واحدة منها لاترتفع إلى درجة الصحة إلا أن تعددها يكسبها قوّة ومعنى صحيح كما قال الحافظ السنجاوي في المقاصد . راجع تحرير الشيخ رشيد رضي الله عنه لهذا الحديث في حاسنته على رسالة الإمام محمد عبده ص ٥٢ (٤) راجع تيسير الوصول ١ ص ٤٨ .

وأخيراً مات النبي صلى الله عليه وسلم بعد أن نجح في جمل العرب على الإذعان للإسلام وترجمتهم وسلطان العقيدة يسيطر على نفوس كثير منهم وبموته ابتدأ النزاع بين المسلمين وأكبر الظن أنه سيظل إلى الأبد . فقد اختلف الصحابة ورسول الله في فراش الموت في مكان دفنه (١) ثم اختلفوا بعد ذلك في من يكون خليفة من بعده فطالب بالخلافة الأنصار وأصر المهاجرون على وجوب أن يكون الخليفة منهم وظهرت بعض الميول إلى تعيين على بالذات من بينهم تلك الميول التي تستطيع أن تعتبر أصحابها نواة لحزب الشيعة الذي تميز فيما بعد بمبادئه وانقسم إلى فرق مختلفة بعد كثیر منها عن الإسلام (٢) . ثم تنازعوا بعد انتخاب أبي بكر في وجوب قتال مانع الزكاة إلى غير ذلك من . الخلافات التي لم تلبث تحت تأثير سلطان العقيدة أن انتهت بعد ظهور النصوص التي رجحت أحد الرأيين المتعارضين .

ثم أخذت السفينة بجرها حتى تسللها عمر بعد موت صديقه وقد استطاع المسلمون في عهده أن يضموا شتيتاً من المالك المختلفة أصحاب الثقافات المتباينة إلى سلطانهم ففتحوا مصر وفيها الاسكندرية مهد العلوم في ذلك الوقت . وفارس والعراق وهما زاخران بالمذاهب المختلفة دينية وفلسفية كالنسطورية والمزدكية والمانوية . والشام وكان يضم العاقبة وغيرهم من أرباب الديانات القديمة . وبذلك أصبح في متناول العرب صلب من المعارف تستطيع أن تغترف منه لو شاءت ولكن المسلمين في مبدأ الأمر تحت تأثير اعتزازهم بالدين وأنفقة منهم أن يكونوا تلامذة لمن أضجوا من رعاياهم قد رفضوا هذه الثقافات وأعرضوا عنها إلا في القليل النادر ولم يقبلوا على أصحابها إلا بعد أن أنزلتهم ظروف الحياة من مقام السيادة

والآن لنجاوز عن الفترة الأولى من حياة عثمان وكذلك قصة انتخابه التي لقيت معارضة أشد من أنصار على إلى عهده الأخير الذي أدى إلى النزاع في مسألة قد لمسها المسلمون من قبل وهي مسألة (الكبيرة) الأمر الذي ترتب عليه ظهور فرق كثيرة تتنازع فيما بينها ولا تذعن واحدة منها للنص كما كان النزاع أولًا بل تجتهد كل منها أن تؤول النصوص على حسب رأيها هي : فعثمان رضي الله عنه كان رجلًا سمحاً فاستغلت بنو أمية

سماحته خملوه على أشياء نقمها (١) المسلمين عليه حتى حكم كثير منهم بـكفره من أجلها وأخيرا قتله رجال الامصار سنة ٣٥ هـ بعد مأساة تفتت الأكباد :

وبويع على من أغلب أهل المدينة بعد مقتله وهنا لعبت الأحقاد دورها بأناس كانوا قدوة للطيبة والتضحية في شهد رسول الله ﷺ أمثال طلحة والزبير وعائشة وكذلك معاوية فقد أعلنا جميعا رفضهم لخلافة علي وقاتلته الأولون في (واقعة الجمل) وانتهت المعركة بقتل طلحة والزبير ورجوع عائشة مهزومة إلى المدينة أما معاوية فقد راوغ واستطاع أن يثبت في زناعمه مع على كثيرا من الدهاء والخاتمة وأخيرا التقى الطرفان (بصفين - ٣٧ هـ) وكاد أن يظفر على بالنصر الحاسم لو لا خديعة عمرو وإشارته برفع المصاحف على السيف مما أدى إلى (مهزلة التحكيم) (٢) المشهورة وكانت نتيجتها ظفرا نسيبا معاوية . والمهم من ذلك هو ظهور فرقـة الخوارج التي لامت عليا لقبولـه التحكيم في دين الله واعتقدت أنه أصبح بقبولـه هذا كافرا كـمعاوية :

وهكذا أصبح في العالم الإسلامي فرقـان متعارضـتان فرقـة الشيعة التي تعتقد أن عليا أـفضل الجميع وأن الأـمامـة لـكونـها رـكـناـ فيـ الدـيـن لاـ يـصـحـ أنـ نـقـولـ أنـ النـبـي ﷺ أـهـمـاـهاـ بـلـ الـوـاقـعـ أـنهـ وـلـ عـلـيـاـ . وـفـرـقـةـ الـخـوارـجـ الـتـيـ تـخـالـفـ الشـيـعـةـ مـخـالـفـةـ صـرـيـحةـ فـهـيـ تحـكمـ بـكـفـرـ عـلـيـ بـعـدـ التـحـكـيمـ وـتـعـتـقـدـ أـنـ إـمـامـةـ لـيـسـتـ مـنـ أـرـكـانـ الدـيـنـ وـالـمـسـلـمـينـ أـنـ يـخـتـارـواـ إـذـاـ شـامـواـ خـلـيـفـةـ مـنـ أـىـ قـبـيلـةـ . وـوـصـلـةـ ذـكـرـهـ بـمـوـضـعـ الـبـحـثـ وـإـنـ كـانـ أـمـراـ سـيـاسـيـاـ أـنـ كـلـ مـنـ الشـيـعـةـ وـالـخـوارـجـ أـخـذـواـ يـلـتـمـسـونـ مـنـ نـصـوصـ الدـيـنـ مـاـ يـؤـيدـ دـعـوـاهـ بـالـكـذـبـ مـرـةـ وـبـالـأـوـيلـ أـخـرىـ حـتـىـ يـخـيـلـ إـلـيـكـ وـأـنـ تـقـرـأـ لـأـحـدـهـمـ أـنـ الدـيـنـ صـرـيـحـ فـيـهـ يـذـهـبـ إـلـيـهـ

وهـنـاـ قـامـتـ جـمـاعـةـ أـخـرىـ تـعـرـفـ فـيـ تـارـيخـ الـفـسـكـرـ باـسـمـ (ـالـمـرـجـةـ)ـ وـقـدـ حـاـولـتـ أـنـ تـقـومـ بـدـورـ حـامـةـ السـلـامـ بـيـنـ الـخـوارـجـ وـالـشـيـعـةـ رـجـاءـ جـمـعـ الـمـسـلـمـينـ عـلـيـ كـلـمـةـ وـاحـدـةـ وـكـانـ لـابـدـ أـنـ تـعـمـلـ لـإـرـضـاءـ الـطـرـفـينـ فـلـمـ تـحـكـمـ بـكـفـرـ عـلـيـ وـشـيـعـتـهـ كـاـ حـكـمـ الـخـوارـجـ

(١) نجد تفاصيل هذه الأشياء في الملل والنحل ج ١ ص ٣٧ ، ٣٨

(٢) تاريخ المدن الإسلامي لجورجى زيدان ج ١ ص ٦١

وبذلك أرضت الشيعة في نظرها ولم تقل بأن الإمامة رَكْن من أركان الدين وأن النبي رشح علياً كَا تقول الشيعة وبذلك حاولت أن ترضى الخوارج . ومن الغريب أنها حاولت أن ترضى البيت الحاكم أياضافل تحكم بـكفر معاوية ومن معه كَا اتفق الحزبان المتعارضان على ذلك بل أرجأت الفصل في مسألة الكفر والإيمان إلى الله يحكم فيها يوم القيمة<sup>(١)</sup> فـذلك الوقت وفي عهد هشام بن عبد الملك ظهرت مشكلة أخرى كان لها أيضاً أثر كبير في تعدد الفرق وكثرتها وهي (مشكلة القدر) تلك المشكلة التي لمسنا اندفاع المسلمين من أول أمرهم إلى ولو جهـا فقد قام معبد الجهنـي وغيلان الدمشقي وهـما يـمانـ إلى المسيحية بسبب يـقرـانـ أنـ المرءـ حرـ فيـ أعمـالـهـ ماـ أدىـ إـلـىـ قـيـامـ فـرـقةـ (الـقـدرـيـةـ)ـ وفي نفس الوقت قـامتـ فـرـقةـ أـخـرىـ تـقـولـ بـالـجـهـرـ وـهـيـ فـرـقةـ (الـجـهـمـيـةـ)ـ وأـخـذـتـ كـلـ فـرـقةـ مـنـهـمـ مـاـ يـؤـيدـهـاـ مـاـ يـخـالـفـهـاـ وـوـجـدـ كـلـ فـرـيقـ مـنـهـمـ فـيـ هـذـهـ المشـكـلةـ بـالـذـاتـ مـاـ يـسـاعـدـهـ عـلـىـ تـدـعـيمـ مـاـ أـدـعـاهـ

تيارات مختلفة ونحل متباعدة وكل منها يبعث بالنصوص كـا يـاءـ لهـ الـهـوىـ وـأـخـيرـاـ التـقـتـ هذهـ التـيـارـاتـ جـمـيعـاـ عـنـ دـرـجـهـ مشـهـورـ فـيـ تـارـيـخـ الـفـكـرـ وـهـوـ (الـحـسـنـ الـبـصـرـيـ)<sup>(٢)</sup>

لم يـشـأـ هـذـاـ الرـجـلـ أـنـ يـجـعـلـ مـوـضـوـعـ الـمـنـاقـشـةـ كـفـرـ عـلـىـ أـوـ إـيمـانـهـ وـلـاـ كـفـرـ مـعـاوـيـةـ

(١) هؤلاء المرجئة تسـمىـ (مرجـةـ الـخـوارـجـ)ـ وـيـعـرـفـ تـارـيـخـ الـفـرـقـ فـرـقةـ أـخـرىـ تـسـمىـ (معـزـلـةـ المرـجـةـ)ـ وـيـعـنـونـ بـهـاـ مـنـ جـمـعـ بـيـنـ آرـاءـ الـاعـتـزـالـ وـالـإـرـجـاءـ وـهـذـهـ مـتـأـخـرـةـ فـيـ الزـمـنـ عـنـ الـأـوـلـيـ كـاـ يـعـرـفـ فـرـقةـ ثـالـثـةـ وـهـيـ (الـمـرـجـةـ الـحـالـصـةـ)ـ وـهـيـ الـقـيـاسـ الـعـمـلـ أـيـ تـؤـخـرـهـ عـنـ النـيـةـ وـالـقـدـصـ وـهـوـ مـنـ مـعـانـيـ الـإـرـجـاءـ أـيـضاـ وـهـيـ آخـرـ طـائـفةـ مـنـ طـوـافـ الـإـرـجـاءـ وـقـدـنـسـأـتـ فـيـ الـعـصـرـ الـعـبـاسـيـ «ـانـظـرـ ضـنـيـ إـلـاسـلـامـ جـ ٣ـ صـ ٣٣٢ـ وـالـجـانـبـ الـآـلـهـيـ مـنـ التـفـكـيرـ الـاسـلـامـيـ لـأـسـتـاذـنـاـ الـدـكـتـورـ الـبـهـيـ الـقـسـمـ الـأـوـلـ صـ ٣ـ ٣ـ»

(٢) تـابـعـيـ جـلـيلـ اـشـهـرـ بـعـثـةـ خـلـقـهـ وـصـلـاحـهـ وـعـلـمـهـ وـفـصـاحـتـهـ عـرـفـ بـالـفـقـهـ وـالـقـصـصـ وـالـكـلامـ وـالـتـصـوـفـ وـيـعـتـبرـهـ الـمـعـزـلـةـ رـأـسـهـمـ لـأـنـهـ تـكـلـمـ فـيـ الـقـدـرـ وـقـلـ بـحـرـيـةـ الـاـرـادـةـ وـكـذـلـكـ يـعـتـبرـهـ الـمـتـصـوـفةـ إـمامـهـ وـمـاتـ سـنـةـ ١١٠ـ هـابـنـ خـلـكـانـ الـجـزـءـ الـأـوـلـ صـ ١٦ـ٠ـ

أو إيمانه بل تساؤل عن السبب الذي من أجله نحكم على هؤلاء بالكفر وأخيراً اهتدى إلى أن الحكم بالكفر جاء وليدا لارتكاب كبيرة في نظر الفريق الذي يحكم بكفرهم فقال وإن فلننتقل بالبحث من الأشخاص إلى (مرتكب الكبيرة) في ذاته بقطع النظر عن علي وعائشة أو معاوية وبعد بحث حكم بأن مرتكب الكبيرة منافق فكان ذلك في الواقع جنونا إلى رأي الخارج وإن خالفهم في انتطاق ذلك على علي كرم وجهه ثم انتقل بعد ذلك إلى مشكلة القدر وأخيراً قال بحرية العبد في تصرفاته فأرضى بذلك القدرة . وما يسجله له مؤرخ الفكر هذه الميزة من العمق في البحث فلا شك أن انتقال الموضوع من الجرئي إلى السكري في مشكلة الكبيرة هو المنهج الصحيح في الوصول إلى حكم على :

في ذلك الوقت - وكان التفكير إلى ذلك الحين يكاد يكون عريباً محضاً أو بعبارة أخرى محلياً - ابتدأت الأجناس الأخرى تحاول في قوّة أن ترفع رأسها من جديد وأن تزوج بنقاوتها في ذلك التيار الفكري وأخيراً تم لها ما أرادت وسقطت دولة بنى أمية سنة ١٢٢ هـ دولة العرب والعربية واضطرب العرب أن يتنازلوا عن السيادة وأن يندفعوا في غمار الصناع والغاية وأن يقبلوا على الجدل مع هذه الشعوب التي كانت تحمل بين قلوبها أشد الاحقاد عليهم وابتدأت الشاوية من الفرس والسمانية التي أثارت الشك في المعرفة وكثير من الفرق المسيحية واليهودية وكذلك الدهريّة التي لا تؤمن بخلق تهمل جيحاً على السكيد للإسلام وطمس معالمه وعلوها كانت تجد من الفرس المسلمين الذين سيطروا على الدولة في ذلك المهد إغضاء عن هذا الذي يريدون تحت ضغط الرغبة في الانتقام من العرب وانتقاص مكانتهم

وكاد أن ينجح المتآمرون في ذلك لو لا أن قيس الله للإسلام رجل كان تلميذ المحسن البصري وهو (واصل بن عطاء) (١) رأس المعزلة تلك الفرقة التي سجّلت أعظم الأمجاد في سبيل الدفاع عن الدين والدعوة إليه

(١) كان من الموالى ، ولد في المدينة سنة ٨٠ هـ ثم انتقل إلى البصرة وسُعَّ من الحسن البصري وغيره وتوفي سنة ١٣١ هـ وكان خطيباً بليغاً واسع العقل غزير العلم وإليه يرجع الفضل الأكبر في وضع دعائم الاعتزاز على أسبس علمية . راجع فجر الإسلام ص ٣٦٠ وضحي

ووالواقع أن مبادئ المعتزلة لم يحملهم على اعتناقها إلا رغبتهم الملحة في الدفاع عن الدين أمام أعداء مسلحين بكل أنواع التسليح من مخاللة ورياه إلى معرفة وثقافة فالسبب الذي حملهم (٢) على المبالغة في التزية والوحدة مما جعلهم يقولون بنق الصفات هو ما ها لهم من نزعة الشيعة الراضة الدين تأثروا بالماذهب الفارسيه إلى تصوير الله صورة حسية محسنة فهو عندهم صاحب قد وصورة ذو جسم وأعضاء وأما الأصل الثاني (٣) وهو العدل فهو بلاشك موضوع للرد على من قال بوقوع الظلم من الله وقد جرّهم ذلك إلى بحث مشكلة القدر واختيار القول بحرية الارادة لأن التعذيب مع الجبر ظلم محض وماداموا قد بحثوا هذه المسألة فليبحثوا أيضا مشكلة الكبيرة وقد قالوا فيها بالمنزلة بين المزلفتين مما يدعى بهم في الواقع إلى الخوارج والخلاصة أن المعتزلة قد بحثت كل شيء واختارت ما يرضي به العقل واستطاعت أن تدافع عن الإسلام في ظل مارات ولم تلبث القدرة والجهمية أن ذابت فيها وبقيت هي الفرقه التوحيدية الكبرى التي أسست علم الكلام واستطاعت الدفاع عن الإسلام ولتكن موقف المعتزلة في الدفاع قوي أمام خصوم الإسلام رغبت في الاطلاع على كتبهم والرد عليها بعد الدراسة رداً مختصاً بترجمة كتب الفرس وفرأتها وحين وجدوا النساطرة وغيرهم من الفرق المسيحية مسلحين بالثقافة الاغريقية التي عرفوا عنها كثيراً بوساطة المناقشات الشفوية رغبواهم أيضاً في أن يتسلحوا بها فاستعنوا بالمنصور في ترجمة المتنطق الأرسطي وهكذا كان المتنطق أول علم من علوم الفلسفة يمعنها الضيق حصل له اشتباك بعلم الكلام الإسلامي . وإلى المؤمن يعزى خير إتمام مبدأ به جده من ترجمة بقية هذه الفلسفة إلى العربية فقد اتصل بأباطرة القسطنطينية وجذب بوساطتهم أشهر الكتب الفلسفية اليونانية من أثينا ولم تس ked تلك الذخائر النفيسة تصل إلى بغداد حتى قام بترجمتها الأوزاذ من العلماء والعامل الذي يسيطر على المؤمن في ذلك الوقت هو رغبته أيضاً كما كانت رغبة جده المنصور في أن يسدى يداً إلى الإسلام وسلاماً يستطيع به أن يقارع الشبهات فلأجل الدين فقط ترجمت الفلسفة اليونانية في مبدأ الأمر إلى اللغة العربية .

(٢) مقدمة نيرج لكتاب الانتصار للخياط ص ٥٣

(٣) المرجع السابق ص ٥٤

ولست بحاجة إلى البرهنة على أن المعتزلة قد قرأوا هذه السكتب واستفادوا منها فتلك مسألة لا تحتاج إلى إثبات وإنما الذي أريد أن أنبه عليه هو أن المعتزلة لم يقفوا من هذه الفلسفة موقف المصحح لها على طول الخط بل أخذوا منها ما يوافق عقولهم ويعينهم على تحقيق رغبتهم وردوا الباقى فكانوا بذلك أكثر حرية من الفلاسفة المسلمين الذين جاءوا من بعدهم واستحقوا بحداره لقب ( أحرار الفكر في الإسلام ) .

يقول الخياط ( ولقد أخبرني عدد من أصحابنا أن إبراهيم النظام رحمه الله قال وهو يجود بنفسه اللهم إن كنت تعلم أنى لا أقصر في نصرة توحيدك ولم أعتقد مذهبًا من المذاهب اللطيفة إلا لأشد به التوحيد فما كان منها يخالف فأنا منه بريء اللهم إن كنتم تعلم أنى كما وصفت فاغفر لي ذنبي وسهل على سكرة الموت ) .

وفي هذا النص تحديد للباعث الذي حمل المعتزلة على الاشتغال بالفلسفة وتصريح بأن المعتزلة لم يكونوا لهذه الفلسفة في جملتها بمقدارين وهكذا عاش المعتزلة للإسلام وعملوا على توفير جميع الوسائل لنصرته فجعلوا الفلسفة وسيلة لغاية وحكموا فيها الإسلام ولم يحكموها في الإسلام كما صنع فلاسفة المسلمين فيما بعد .

هذا الفهم الجيد للإسلام وهذا الدفاع الحار عنه كان جديراً أن يجعل المعتزلة من نفوس المسلمين محل الأول وكان يمكن أن يكون هذا هو الواقع لو لا أن وجد هناك أمران كانا من أكبر العوامل التي أثارت عليهم سخط طائفة لها مكانتها في نفوس الشعب وهي طائفة رجال الحديث مما أدى في النهاية إلى اختفاء المعتزلة اختفاء تاماً .

الأمر الأول : نزعتهم العقلية المغالية فأنهم بعد أن قرروا أصولهم وآمنوا بها إيماناً تماماً راحوا يقولون ما يعارضها من الآيات ويكتذبون ما يعارضها من الأحاديث

(١) يقول القبطي إن لأبي هاشم الجبائي المعتزلي المشهور كتاباً سماه المتصفح أبطل فيه قواعد أرسطوا والجاحظ في كتابه الحيوان ( ج ٣ ص ١٦٢ وج ٤ ص ١١ وج ٤ ص ٧٦ ) كثيراً ما يتعرض لأرسطو وينقده وكذلك يقول ابن المرتضى في كتابه المنية والأمل ص ٢٩ عن النظام أيضاً ( ٢ ) الانتصار للخياط ص ٤١

وكانوا يفعلون ذلك في جرأة وصراحة فأنكرروا حديث الروية لتعارضه مع قوله تعالى (لا تدركه الأبصار) بل أكثر من هذا أننا نجد النظام يفعل ذلك في تهمكلاذع فيقول مثلاً . زعم ابن مسعود أن القمر قد انشق وأنه قدرآه وهذا من الكذب الذي لا خفاء فيه بل ويزيد سخرية من ابن مسعود حين يراه يقرر أنه قدرأى الجن قائلاً هذا لا شك في كذبه .

الأمر الثاني أنهم كي يبرروا إنكارهم للحديث قد جلأوا إلى الطعن في نقلته فنقدوا الصحابة والتابعين بحرية وصراحة ورمواهم بالتناقض حيناً وبالكذب أحياناً فقد نقد النظام أبا بكر ورماه بالتناقض وعاب حذيفة بن الحان بل إن النظام كي يبرر القول بعدم حجية الاجماع قد جلأ كا يقول ابن أبي الحديد إلى تأليف كتاب سماه : « النكت »، واجتهد فيه أن يلحق بكل صحابي عيّاً يهدم الثقة به . وإذا كانت الصحابة لم تسلم من نقدتهم فـ كذلك التابعون وتابعوهم من رجال الحديث فالباحث يرميهم بالقصور في البحث والتنقيب والانحراف عن الانصاف ويرى أنهم جماعون لا يعملون عقولهم فيما يروون بل وينتقد المفسرين أيضاً في ميلهم إلى الغريب من الألفاظ والأخبار (١) وقابلهم رجال الحديث بالمثل فهم في نظرهم فسقة مارقون وفي ذلك يقول ابن قتيبة (وجدنا النظام شاطراً من الشطار يغدو على سكر ويروح على سكر ويبيت على جراثره ويدخل في الأدناس ويرتكب الفواحش والشائنات) (٢) ومن بين هذه الأشياء التي رمى بها حبه للغلمان (٣)

وأخيراً وجدت هذه العداوة وذلك الشenan مسألة تتلاقى فيها الأحقاد وهي مسألة (خلق القرآن) وليس يعنيها الآن من بهذه المسألة إلا القدر الذي يقتضيه منهج البحث فإن المعتزلة بناء على أصحابهم في نفي الصفات قد أنكروا أن القرآن كلام الله بمعنى أنه صفة من صفاتاته وقالوا إنه حادث ومحلوّق .

وفي عهد المأمون زين له زعيماً المعتزلة في بغداد وهما ثمامنة ابن أشرس وأحد بن أبي داؤد أن يجعل القول بخلق القرآن عقيدة الدولة فاستجيب لهم المأمون بعد مقاومة

(١) تجد ذلك في رسالة للمباحث مطبوعة على هامش كتاب « الكامل للبردج ٢ » ص ٢٥١

(٢) تاویل مختلف الحديث لأبن قتيبة ص ٢١

(٣) الأغاني ج ٧ ص ١٥٤

يسيرة من بعض رجال البلاط فأصبحت هذه المسألة في عهده من أهم المشكلات وقد ظلت مدة المعتصم والواثق كذلك وسميت في التاريخ بالمحنة أى محنة أهل الحديث الذين ينسكرون القول بأن القرآن مختلف ومبدع.

والواقع أن المعتزلة وعلى رأسهم المأمون قد استعملوا مع رجال الحديث كل أنواع الأذى والاضطهاد واتخذوا من حماية الدولة لهم ما يساعدهم على الطغيان مما يتنافى مع حرية الفكر التي كانوا يشيدون بها وما أدى في النهاية أيضاً إلى اختفاء المعتزلة اختفاءً تاماً بسبب هياج الشعب عليهم وانتصاره لهؤلاء الذين ظلوا رغم ما لاقوا منحافظين على رأيهم في شيء من الصلابة والعناد . وخلاصة ما كان أن المأمون قد بدأ سنة ٣١٨ هـ بإرسال السكتب المتنالية إلى ولاته لتحمل الناس على ذلك ، ثم تورط المأمون بعد ذلك في الأمر تورطاً أداه إلى أن يشتبط فأمر في آخر حياته بعض الولاة بأن يقتل من ينسكرون القول بالخلق . وحين حضرته الوفاة كتب لأخيه المعتصم وصاة يقول فيها ( وخذ بسيرة أخيك في القرآن ) وكان المعتصم رجلاً جندياً فأخذ الأمر على أنه شيء واجب التنفيذ وشرع يكتب إلى الأمصار بالاستمرار في امتحان الناس في مسألة الخلق هذه بل ( وأمران يعلموا الصبيان ذلك فقاسى الناس منه مشقة في ذلك وقتل عليه خلق من العلماء ) (١) وجاء الواثق بعد موته المعتصم فسار على سنة أخيه وعقيدتهم فأخذ يرسل السكتب هو الآخر حتى بلغ به الأمر إلى أن كتب لواليه يبصر أن يقوم بامتحان الناس أجمعين فلم يبق أحد من فقيه ولا حدث ولا مؤذن ولا عami حتى أخذ بالفتنة . فلئت السجون بالمعارضين وكثير الفزع بين الناس مما بلغ بالشدة أقصاها .

وتلفت الشعب فوجد رجال الحديث وعلى رأسهم أحمد بن حنبل ينسكرون في جرأة بدعة القول بالخلق فنحتمموا بهم الكباره واعجابه . والواقع أن رجال الحديث قد صبروا على المحنة صبراً جديراً بالتقدير . وقد تهافتبطولة بأجل معاينها في الإمام أحمد رضي الله عنه فقد راودوه رغبة ورهبة أن يقول بالخلق ولو ( تقية ) فأجابهم بكلمته الخالدة ( إذا أجب العالم تقية والجاهل يجهل فتى يتبيّن الحق ) وأخيراً ضربوه

ثمانية وثلاثين سو طا حتى دمى جسده ثم قذفوا به إلى السجن<sup>(١)</sup> وهو صابر بحسب فـ كانت هذه الأسواط وذلك السجن تفجر ينابيع العطف عليه والمحقد على الحكومة في قلوب العامة .

والواقع أن الأمصار أيضاً لم تخلي من أبطال فقد وشى بعض الناس (بالبوطي) تلميذ الشافعى خفموه من مصر إلى بغداد ليسأله في ذلك فكان يردد وهو ذاهب قوله (إن أدخلت عليه - أى احمد بن أبي دواد - لاصدقنه ولأمونه في حديثي هذا حتى يأتي قوم يعلمون أنه قد مات في هذا الشأن قوم في حديثهم )

وقد صدق البوطي رضى الله عنه فيما قاله حين سأله أنسكر القول بالخلق وأصر على ذلك فعرضوا عليه أن يقول فيما بينه وبين الوالى ولو (تقية) حتى يطلق سراحه فقال (إنه يقتدى به مائة ألف ولا يدرؤن المعنى<sup>(٢)</sup>)

وقد يكون في هذه الكلمة تحديداً لوجهة نظر المعارضه وهي أن حل الناس على ذلك لا يأتى بفائدة بل وينتج أعظم الأضرار وذلك لأن عقوبهم لا تدرك مايرمى إليه القول بهذا من تزييه الله ومجيده ولا يبقى من المسألة في نفوسهم إلا أن القرآن كسائر الأشياء المخلوقة فتقل قداسته أو تنعدم في نفوسهم وتكون النتيجة أن يتحلوا من أتباعه .

وكان طبيعياً وقد صدر رجال الحديث للسخنة وآزرهم الشعب في موقفهم أن تأخذ المسألة نهايتها المحتومة فتنزل الحكومة عن موقفها وقد كان ، فما أن مات الواقع وجاء المتوكّل سنة ٢٣٢ هـ حتى (أمر بترك النظر والباحثة في الجدال والترك لما كان عليه الناس في أيام المعتصم والواقع وأمر الناس بالتسليم والتقليد وأمر الشيوخ المحدثين بالتحديث وإظهار السنة<sup>(٣)</sup>) وهكذا انتقلت السلطة إلى أيدي رجال الحديث وكانت عواطفهم تغلى بطلب الانتقام من المعتزلة وعقائدتهم تقرر أنهم مارقون عن

(١) طبقات الشافعية الكبرى لتابع الدين السبكي ج ١ ص ٢٠٥ وما بعدها .

(٢) هذا النص الذى قبله بجده في طبقات الشافعية الكبرى ج ١ ص ٢٧٦

(٣) التنبية والاشراف للمسعودي ج ٢ ص ٢٨٨

الدين ويحب عقابهم فأخذوا يشنون على المعتزلة حربا لا هواة فيها ولا رفق واستعملوا فيها جميع الأسلحة من رد عليهم وتشهير بهم واعتداء على بعضهم حتى أسفرت المعركة أخيرا عن هزيمة المعتزلة هزيمة نهائية وأصبح الاعتزال بعدها من الأسرار لأنها أصبحت من الأخطار وهكذا كانت النهاية .

ولم يقف رجال الحديث عند هذا الحد بل جدوا في معرفة السبب الذي من أجله ضل المعتزلة ولم يطل بهم البحث طويلا حتى اهتدوا إلى أن السبب في هذا المروق راجع إلى قراءة المعتزلة لكتب الأوائل أو بعبارة أخرى راجع إلى معرفتهم للفلسفة وإليك ما يقوله تاج الدين السبكي حين يتحدث عن المأمون ( وجراه القليل الذي كان يدرره من علوم الأوائل إلى القول بخلق القرآن<sup>(١)</sup> ) وكذلك يرى السيوطي ونص عبارته ( ولما كبر - أى المأمون - عنى بالفلسفة وعلوم الأوائل ومهر فيها فجره ذلك إلى القول بخلق القرآن<sup>(٢)</sup> ) .

وكانت كتب أرسطو بنوع خاص هي التي تحمل النصيب الأولي من هذا الاتهام وإليك ما يقوله أبو الحسن الأشعري ( إن أبو المذيل قد أخذ قوله - أى في نفي الصفات - عن أرسطو فان أرسطو قال في بعض كتبه أن الباري علم كله قدرة كله حياة كله سمع كله بصر كله خسن أبو المذيل لفظة أرسطو وقال عليه هو هو وقدره هو<sup>(٣)</sup> ) .

وإذا علمت أن كل المشاكل التي تورط فيها المعتزلة كمشكلة البرؤية والقول بخلق القرآن إنما يعود في الواقع إلى رأيهما في نفي الصفات أدركنا فيوضوح إلى أي حد أصبحت كتب هذا الفيلسوف بوجه خاص موضع الريبة والاتهام .

وبعد أن أدرك رجال الحديث هذه الحقيقة أخذوا في اضطهاد هذه الكتب وكل من يتصل بها وكان يكفي جدا لكي يرمي المرء بالإلحاد أن يكون له اتصال بها من قريب أو بعيد ولعل أوضح مثل على ذلك أبا زيد البلخي ( فقد رمى بالإلحاد<sup>(٤)</sup> )

(١) طبقات الشافعية الكبرى ج ١ ص ٢١٨

(٢) تاريخ الخلفاء ص ٢٠٤

(٣) معجم الأدباء لياقوت ج ٣ ص ٦٤

(٤) الأغاني ج ١٧ ص ١٨

لأنه كان يقوم بجمع العلوم القدمة ويسلك فيما يُؤلف طريقة الفلسفه ولم يشفع له في إلغاء هذه التهمة ما ألقه من عاوم في نصرة الدين والعقيدة . ولم تكن السكتب الإلهية وحدها هي موضع الريبة بل بالغ بعض المترمدين في التخوف من كل شيء حتى (الحساب) رغم الحاجة إليه في المواريث والمعاملات ومن الثابت أيضاً أن بعضهم قد حكم بالحاد - رجل وجد لدية كتاب فيه رسوم عروضية (١) بل إن المنطق وهو سلاح من أسلحة الدفاع عن الدين قد وجد من يعارض في تعلمه مما حمل الفارابي على أن يكتب دفاعاً عنه (٢) .

وأخيراً بلغ الأمر في محاربة الفلسفه أقصاه لدرجة ( أنه كان من المفروض على النساخ المختربين في بغداد - في سنة ٢٧٧ - أن يقسموا بأنهم لن يستغلوا بانتساب أى كتاب في الفلسفه )

وكان من جراء ذلك أن هجرها كثير من المشتغلين بها ليبتعدوا عن موطن الشبهة حتى أن من بقى من المعتزلة بعد ذلك كان لا يألو جهداً في البراءة منها وذم من يستغل بها بدليل أن أصحاب أبي هاشم المعتزلي المشهور كانوا يأخذون على أبي الحسين البصري المتوفى سنة ٤٣٦ هـ أنه قد دنس نفسه بشيء من علوم الأوائل وبدليل أن ابن عباد وهو صاحب ميل اعتزالية وكان يعمل جاهداً على إحياء المذهب الاعتزالي أيام وزارته كان يعيّب الفلسفه ويتعصب ضدها .

وإذن فقد خسرت الفلسفه معظم الأصدقاء حتى المعتزلة الذين عملوا على إدخالها إلى هذه البلاد عن طريق الترجمة ثم انقضوا من حولها وتركوها تصارع الحياة في بلاد غريبة عنها ولا تجد من يحنو عليها .

ولتكن هل ماتت الفلسفه رغم كل هذه المحاولات في المشرق . الجواب لا . وذلك لأن كثيراً من أصحاب العقليات الكبيرة كانوا قد قرأوا المنطق الأرسطي ورأوا ما هو عليه من الدقة والضبط واستبانوا من خلال ذلك ما يمكن أن يؤديه من خدمات للدين وانجر ذلك الحكم في نفوسهم إلى بقية السكتب الفلسفية الأخرى

(١) التراث اليوناني في دراسات لكتبار المستشرقين ص ٤٨

(٢) الكامل لابن الأثير ج ٧ ص ١٦٢

وبخاصة كتب أرسطو صاحب المنطق فراحوا يعتقدون قداستها وبعدها عن الباطل ولم يسروا الرأى العام في أنها منكر وضلالة وخطر على الشريعة بل لعل تعصب العامة ضدّها هو الذي أُجج في نفوسهم الرغبة في الإقبال عليها . وكانت النتيجة أنهم أخذوا يقرأونها في شغف ويميزون بين أصحابها في جد ونشاط وأخيراً انتهى بهم الأمر إلى تفضيل أرسطو لأنّه صاحب المنطق ولأنّ بعض الكتب التي نسبت إليه كانت لو جيا وغيره قد جعلته قريباً من التعاليم الإسلامية فأصبح في نظرهم المعلم الأول وأصبحت تعاليمه هي الغذاء العقلى الذي يقبلون عليه ولا يجدون عند غيره بدلاً عنه وهكذا انحاز الذين يشتغلون بالفلسفة في هذه الأوقات إلى أرسطو ولم يأخذوا عن غيره إلا في القليل النادر ما اتبعوا فيه (رأى أفلاطن والمتقدمين<sup>(١)</sup>)

وفي ذلك يقول ابن خلدون في مقدمته بعد أن تحدث عن «أرسطو» و منزلته من الفلسفه (ثم كان من بعده في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل إلا في القليل)<sup>(٢)</sup>

ولكن هذه الفلسفة الأرسطية التي تجل عن الخطأ في نظرهم تتعارض ولو في الظاهر مع بعض النصوص الإسلامية . فإذا يفعل الفلسفة المسلمين في هذا الموقف . أيضحكون بهذه النصوص التي جاء بها الدين وهو حق أم يضحكون بالفلسفة وقد اطمأنت نفوسهم إلى عصمتها من الخطأ . موقف شائك . اضطر فيه الفلسفة الإسلامية إلى أن يعملاً جادين على التوفيق بين التيارين وإزالة ما بينهما من خلاف معتقدين أنهم لابد واصلون في النهاية إلى مقصودهم لأن الحق لا يضاد الحق في الواقع وأن عارضه في الظاهر . وقد استطاعوا أن يثبتوا في هذه المحاولة كثيراً من العمق ودقة التفكير مما جعلهم جديرين بمكانهم في تاريخ الفسكل . وفي ذلك يقول المستشرق الفرنسي جوبيه (إن الفلسفة المسلمين لم يألوا جهداً في القيام بواجبهم من هذه الناحية . وقد أبدوا في مارسته على ما فيه من دقة وعناء خصاً منقطعة النظير من مهارة ونفاذ وبعد نظر ورأيهم فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال هو معقد الطرافة في هذه الفلسفة اليونانية الإسلامية )<sup>(٣)</sup> ولكن هذا القول وإن صلح تعليماً للعملية النفسية

(١) الملوك والنحل ح ٣ ص ٩٣

(٢) المقدمة طبع الحشاب ص ٢٩٧ . (٣) - اعتمدنا في ترجمة هذا النص على كتاب معالي

مصطفى باشا عبد الرزاق (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) ص ٢١ .

كى يعيش هؤلاء المشتغلون بالفلسفة فى راحة وهدوء داخلى إلا أنه لا يصلح تعليلاً كاملاً فى رأى لإبراز هذه العملية كأثر من آثار الفلسفة الإسلامية وإنتاج آخر جه الفلسفة إلى الناس ونشره فيما بينهم .

وهنا يحسن بنا أن نتساءل هل كان الباعث على النشر هو الرغبة في الدفاع عن الفلسفة ببيان أنها لا تعارض الدين بل بالعكس تخدمه وتؤيده فيكون الباعث إنسانياً يرمى إلى خير الجماعة عن طريق الجمع بين الدين والفلسفة . أم أن الباعث كان شخصياً وهو رغبتهما في المحافظة على الاشتغال بالفلسفة لارضاهـاـنـهـمـ العـقـلـىـ مـعـ الـعـمـلـ عـلـىـ تـخـفـيـفـ اـضـطـهـادـعـهـمـ بـبـيـانـ أـنـ ماـيـشـتـغـلـونـ بـهـ لـاـيـتـعـارـضـ فـيـ شـىـءـ مـعـ نـصـوصـ الدـينـ فيـكـوـنـ الـبـاعـثـ أـنـاـنـيـ يـرـمـىـ إـلـىـ الـمـصـلـحةـ الشـخـصـيةـ .

أعتقد أنه لامانع من أن يكون الباعث على ذلك هو الرغبة في خدمة الدين والدفاع عن الفلسفة . ومع ذلك الرغبة أيضاً في الدفاع عن النفس بتصحيح أخطاء المهاهير في كراهيتها للفلسفة ولعل الرغبة في التأليف التي تأتي وليدة لما يجول في النفس من أفكار وخواطر كانت من ضمن البواعث أيضاً على هذه العملية فقصر البواعث في رأى على أحد هذه الأشياء ليس له ما يبرره . وأيا كان السبب الذى حمل هؤلاء على أن يوفقاً بين الدين والفلسفة فقد أصبحت هذه العملية الشاغل الشاغل للfilosophy المسلمين . وكل واحد منهم قد أدى بذلك فيها ولم يخل إنتاج filisوف قط من هذه المحاولة بل كانت هذه المحاولة هي أهم إنتاجه إن لم تكن جميع إنتاجه .

وأول من قام بعملية التوفيق كما كان أول filisوف إسلامي هو الكندي (١)

---

(١) الكندي . هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي ولد في أواخر القرن الثاني للهجرة ويرجح مصطفى عبد الرزاق باشا في كتابه (filisof العرب والمسلمون الثاني) أن وفاته كانت سنة ٢٥٢ وعلى ذلك فقد عرف الكندي حياة التسامح الكبير التي بدأت بالمؤمن سنة ١٩٨ وظلت حتى عهد المتوكيل سنة ٢٣٢ كما عرف كذلك حياة الشدة واضطهاد الفلسفة في الفترة التي بعد ذلك ولم يكن الكندي filisوفاً خحسب بل كان مترجماً أيضاً وما يذكر عنه أنه كان شديد الشغف بالرياضيات . وقد اضطهد في المدة الأخيرة من حياته حتى اضطر إلى الرحيل عن بغداد ومات في حالة سيئة

( وإن كنت أعتبر العمل الذى قام به المعتزلة قبل ذلك من رد الصفات إلى الذات توفيقاً أيضاً ) فقد أخذـى يجمع ( في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات ) (١) محاولاً أن يقيم الدليل على عدم وجود تعارض بينهما وإن كان مما يؤسف له أن هذه المحاولات قد ذهبت بضياع أغلب ما كتبه السكتى وألفه . ثم جاء من بعده الفارابى (٢) فسجل في ذلك مجھوداً كاد أن يكون آخر مجھود يبذل في هذه المحاولة الواقع أن كل من جاء بعده مدین له على الأقل بالتجيیه والاستاذية فرأیه في مشكلة الصفات وصلة الله بالعالم ومحاولته في البعث وحله لمشكلة النبوة وتفسيره لبعض السمعيات كاللحوح والقلم كانت خير ملهم لمنقرأكتبه وتتلذذ عليها . وكذلك فعل إخوان الصفا . وهى جماعة تألفت بالعشرة وتصافت بالصداقة واجتمعت على القدس والطهارة والتبيحة ) وذلك لأنها رأت ( أن الشريعة قد دنسـت بالجهالات واختلطـت بالضلالات ولا سـبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية ) فقامت لهذا الغرض مؤكدة ( أنه متى انتظمـت الفلسفة الاجتهادية اليونانية والشـريعة العربية فقد حصل الكمال )

هكذا يقول أبو حيـان (٣) عنـهم وهـكذا يدعـون كـثيرا في رسـائلـهم وإنـ كانـ البـاحـث المـدقـق لا يـسـتطـيع قـط أنـ يـسـلم لهمـ أنـ هـذـا هوـ الغـرض الـذـي منـ أـجـلهـ قـامـت جـمـاعـتـهمـ وـلـا يـسـتطـيعـ مـعـ ذـلـكـ أنـ يـسمـى عـمـلـهـمـ هـذـا تـوـفـيقـاـ بـلـ الـأـخـرـىـ أنـ نـسـميـهـ تـلـيفـيقـاـ فـقـدـ كـانـتـ هـذـهـ الـجـمـاعـةـ تـنـتـسـبـ إـلـىـ السـيـاسـةـ لـاـ إـلـىـ الـعـلـمـ وـكـانـتـ تـرـمـىـ بـالـتـالـىـ إـلـىـ إـرـضـاءـ الـخـلـقـ لـاـ إـرـضـاءـ الـحـقـ فـجـمـعـتـ مـنـ الدـينـ وـالـفـلـسـفـةـ وـسـائـرـ التـنـحـلـ الـمـخـلـفـةـ مـاـ هـوـ

(١) تسمة صوان الحكمة للبيهقي طبع الهند ص ٢٥

(٢) الفارابي هو على ما يقول ابن أبي أصيبيعة في عيون الانباء ( محمد بن محمد أوزلغ بن طرخان ) ولا يعرف مولده بالضبط ويرجح انه كان سنة ٢٥٩ ه وذلك لأن ابن خلكان يقول انه توفي سنة ٣٣٩ . وقد ناهز ثمانين سنة وحياة الفارابي وثقافته ومنزلته من الفلسفة الاسلامية أجل من أن يكتب عنها في هامش كهذا ويكفي أن يقول أنه في نظر الكثيرين كان سبعين فلسفون الاسلام غير مدافع وما عداه فهو عالة عليه . راجع ( التمهيد ) ص ٤٢ - ٤١

(٣) راجع المقابلات ص ٤٥

متعارض تمام المعارضة ووضعته بجوار بعضه البعض ليجد كل إنسان ما يريده وذلك من غير أن يحاولوا عملية الاصغر والمرج أو بعبارة أخرى عملية التوفيق كما نفهمها . وكافع إخوان الصفا أو بعبارة أخرى كما فعل جميع الألاسفة السابعين . فعل ابن مسكونيه (١) وقد حاول في مشكلة الصفات (٢) وصلة الله بالخلق والبعث أن يكون موقفاً أيضاً وكذلك فعل في مشكلة النبوة وغيرها وإن كنت اعتقد أنه مدین في أفكاره للفارابي . الواقع أن ابن مسكونيه لم يكن له في هذه الناحية عمل متمنٍ يذكر به وإنما ترجع شهرته في الواقع إلى إيجاده الأخلاقية لا إلى عملية التوفيق هذه وأخيراً .

جا. (ابن سينا) فقرأ أرسطو قرامة مستفيضة وقرأ الإسلام كذلك قرامة مركزة واطلع على عمليات التوفيق التي قام بها من قبله كالفارابي وغيره واستطاع أن يضيف إلى ذلك عمله الخاص به ثم أخذ يعرض ما يصل إليه من حلول في صورة رائعة جذابة تتميز بأنها أتم وأدضح عملية قام بها فيلسوف إسلامي بل إن شئت فقل آخر عملية للتوفيق في الإسلام .

فكل من جاء بعده إنما أخذ في ترديد ما تلقاه عنه بل أنها لنستطيع أن ندعى أكثر من ذلك فنقول أنه ربما كان أوضح مثل للتوفيق مطلقاً بين الدين والفلسفة .

---

(١) هو أبو علي أحمد بن يعقوب الشهير بابن مسكونيه ولد بالرى سنة ٣٣٠ هـ ثم جذبه بعد ذلك بغداد إليها حيث اتصل بوزير معز الدولة بن بويه ثم اتصل بعد ذلك بخدمة عضد الدولة بن بويه فكان خازناً لكتبه وكان - على ما يقول القبطي في أخبار الحكاء سنة ٢١٧ - لديه ماموناً وعنده أثيراً وقد ظل طول حياته هكذا يتنقل من خدمة وزير إلى خدمة أمير أو سلطان في دولة بنى بويه حتى مات باصبهان سنة ٤٣١ هـ راجع القبطي وفلسفة الأخلاق للأستاذ محمد يوسف موسى

(٢) يعالج هذا في كتابه الفوز الاصغر ص - ١٨ - ٢١ - ٦٢ - ٧٩

طبع مصطفى فهمي الكتبى

وإذا كانت عملية التوفيق على ما يرى مؤرخوا الفكر كجوبيه وغيره هي أهم عملية تميز بها التفكير الإسلامي أو إذا شئت فقل الفلسفة الإسلامية وكان ابن سينا من ناحية أخرى هو أهم من قام بهذه العملية فليس بغرير إذن أن تكون عملية التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن سينا موضوع دراسة علمية من باحث إسلامي بل الغريب أننا لا نجد إلى الآن كتابة في هذا الموضوع يعتد بها . فتلافيا لهذا النقص وتحقيقا لهذه المشكلة في تاريخ الفكر اخترنا أن تكون موضوع دراستنا والله نسأل أن يهدنا بالتفيق في معالجة هذا التوفيق .

و قبل أن نخوض في الصميم يحسن بنا أن نستعرض حياة ابن سينا لنعرف من حياته لماذا كان موفقا بل وأوضح الموفقين وهذا موضوع كلامنا في الفصل الثاني .

## الفصل الثاني

### ( ابن سينا ولماذا كان مو فقا )

ابن سينا . هو الشیخ الرئیس أبو علی الحسین بن عبد الله بن سینا  
مولده ونشأته : في عهد السلطان نوح بن منصور الساماني (١) وفدي بلخى على  
 بخارى عاصمة الدولة السامانية في ذلك الوقت يقال له عبد الله بن سينا . وبعد قليل  
 استطاع عبد الله هذا أن يحصل على عمل له من السلطان بقرية يقال لها (خرمائن) (٢)  
 ولم يلبث هذا الرجل طويلا حتى قصد إلى قرية يقال لها (أفسنه) (٣) وتزوج منها  
 ومن هذا الرجل البليخى وتلك المرأة التي رضيها زوجاه (٤) ولد أبو على سنة ٣٧٠ هـ  
 على أصح الروايات (٥) وكان هذا الرجل البليخى كما يحدها أبو على نفسه محبا للفلسفة

(١) قامت الدولة العباسية على أكتاف الفرس خاول الآخرين أن يستبدوا بالأمر فعالج  
 الخلفاء ذلك في مبدأ الأمر بالحديد والدم . ولم يلبث المعتصم أن شعر بال الحاجة إلى المزيد من القوة  
 فاستخدم الأتراك فأصبح هؤلاء بعد قليل هم السادة الحقيقيون مما أدى إلى اضعاف سلطة الخليفة  
 فأخذت الأطراف تستقل رويدا رويدا أول ما كان ذلك في عهد الخليفة المستعين بالله ولم يكدر  
 القرن الرابع أن يتنهى حتى كانت فارس قد طرحت رداء الخضوع لبغداد وانتقسمت إلى إمارات  
 مستقلة في أقصى الشمال كانت إماراة (الخوارزميين) وكانت كركانج عاصمة لها ثم إماراة  
 طبرستان وكانت جرجان العاصمة وفي الجنوب والغرب كانت توجد الأسرة البوية وكان فرع  
 منها يحكم (الرى) وأخر (همزان) وفي (أصفهان) كانت توجد دولة قوية عاش فيها  
 ابن سينا آخر حياته . وفي أقصى الشرق كانت توجد (افغانستان) بلد السلطان محمود  
 بن سبكتكين الفزنوى نسبة إلى (غزنة) عاصمة ملوكه ثم إماراة (خراسان) وكانت  
 عاصمتها بخارى وسيري القاريء فيما بعد أن ابن سينا كانت له علاقة بسائر هذه الإمارات .

(٢) معجم البلدان لياقوت ج ٣ ص ٤٢٤ .

(٣) راجع معجم البلدان لياقوت ج ١ ص ٣٥٥

(٤) يذكر ابن خلkan والبيهقي أن اسمها (ستاره)

(٥) هذا ما اعتمدته ابن خلكان والبيهقي والقطى وينفرد ابن أبي أصيعيه بقوله أنه  
 ولد سنة ٣٧٥ هـ .

والفلاسفة فكان يطالع رسائل إخوان الصفا كما كان يستضيف الحكام في داره وقد كان أيضا على صلة وثيقة بدعوة الشيعة الإمامية من المصريين . وبعد مولد على بخمس سنين أنجحت الأسرة مولودا آخر هو ( محمود ) وقد كان له شأن يذكر في حياة فيلسوفنا ومارئاته . وفي وقت لم يستطع التاريخ أن يقول في تحديده أكثر من أنه كان بين سنة ٣٧٥ هـ وسنة ٣٨٠ هـ انتقلت الأسرة كلها من جديد إلى بخارى وفي هذه البلدة السكرية نشأ فيلسوفنا وترعرع .

وقد بدأ فيلسوفنا ثقافته كما يحدث عن نفسه بحفظ القرآن ودراسة ما يلزم لفهمه من اللغة والأدب واستطاع أن يجيئ بذلك إجاده تامة وهو في سن العاشرة مما أصبح حديث الناس وموضع إعجابهم . ثم بدأ بعد ذلك دراسة الفقه وكان يتعدد فيه إلى رجل يقال له ( اسماعيل الزاهد ) وكان من أجواد السالكين على حد تعبير ابن سينا نفسه . وقد من ابن سينا في وقت قصير على طريقة رجال الفقه التقليدية من فرض الاعتراض والاجابة عليه وبذلك عرف ابن سينا الدين من صغره معرفة تكاد تكون تامة .

وكذلك قد عرف ابن سينا الفلسفة فقد تفتحت أذنه منذ الصغر على أحاديث والده التي كانت تدور حول النفس والعقل على ما جرت به عادة الشيعة . وقد أرسله أبوه بعد نشأته ليدرس بجانب ثقافته الدينية حساب الهند على رجل كان يبيع البقل (١) وشاءت الأقدار أن ينزل ( بخارى ) في ذلك الوقت أبو عبد الله الشاتلي وكان يلقب بالمتفلسف وقد تخرج على كتب الفارابي في الحكمة والمنطق (٢) فأضافه عبد الله إلى بيته رجاء أن يقوم بتعليم ولده فدرس عليه ابن سينا ( ايساغوجي ) في المنطق وقرأ عليه أيضا في الهندسة خمسة أشكال أو ستة ( من كتاب أقليدس ) ولم يقنع ابن سينا بهذا القدر الضئيل من هذين العلمين بل قرأ بقية الكتب المؤلفة فيما بنفسه من غير أن يرجع إلى أستاذه لأنه كان ضعيف الثقة به (٣) ثم انصرف ابن سينا بعد ذلك إلى

(١) يذكر البيهقي في كتابه ( تاريخ حكماء الإسلام ص ٢٦ ) ( مخطوط بالجامعة ) أن هذا الرجل كان اسمه محمود المساح ( ٢ ) راجع البيهقي في المرجع المذكور ص ٢٤  
( ٣ ) عيون الأنباء لابن أبي أصييعه ج ٢ ص ٣

دراسة الطب . وهو في نظره سهل التعلم ولذلك لم يكن غريباً أن يبرز فيه بعد قليل من الزمن فأقبلت عليه المرضى من كل ناحية وأخذ يستفيد من كثرة التجارب التي تمر به حتى أصبح موضع الثقة في ذلك العلم ما جعل الأطباء أنفسهم على أن يقصدوه ليستفيدوا منه وكان إذ ذاك في السادسة عشرة من عمره . ويدرك ابن سينا عن نفسه أنه لم يتلق الطب على معلم وإن كانت بعض الروايات تذكر له أستاذة فيه كما تذكر له في الأدب (١) وكان في هذه السن يعاود النظر في الفقه ويشتغل بالمشاهدة فيه .

ولكن إتقانه للطب لم يصرفه عن الحنين إلى العلوم العقلية التي أحس حلاوتها في دراسته المنطقية والهندسية فابتداً يقرأ المنطق من جديد ثم أخذ يقرأ كتب الفلسفة بمعناها المحدود ققرأ فلسفة ارسطو الطبيعية من غير أستاذ ثم أوغل في فلسفته الالهية وما كتب عليها من شروح القدماء كشامسطيوس والأفروديسي وفورفوريوس الصوري وغير هؤلاء من قد ترجمت آثارهم الفكرية إلى اللغة العربية وقرأ رسائل إخوان الصفا وكتب الفارابي وكان لها الفضل الأكبر باعترافه في حل ما استغرق عليه من مشاكل في كتاب (ما بعد الطبيعة لارسطو)

وقد أتفق ابن سينا في هذه الدراسة سنة ونصفاً بالتحديد كان فيها مضرب المثل في النشاط والصبر والاحتمال وهو يقول في ذلك أنه لم يتم ليلة بتاماها ولا اشتغل في النهار بغير المعرفة وكان منهجه أن يجمع المقدمات التي تتصل بالمشكلة ثم يرتتها ترتيباً منطقياً ليظفر بالنتيجة وكان كلما تعسر عليه أمر لجأ إلى الصلة وابتهل إلى مبدع الكل أن يلممه الصواب فيها وكان يستعين بالشراب في الليل إذا غالبه النوم أو شعر بالسأم وكان كثيراً ما ينام وفكره مشغول بمسائله حتى أن أغلمها قد ظفر بحلها في نومه فوقف بذلك المجهود وكما يقول عن نفسه على جميع ما كتب في الفلسفة من منطق ورياضة وطبيعة وميتافيزيقاً حتى أنه لم يحتاج بعد ذلك إلى معاودة قراءة

(١) يذكر الاستاذ الفندي في دائرة المعارف المجلد الأول العدد الرابع ص ٢٠٤ أن بعض الروايات تذكر أن أستاذه في الطب هو أبو منصور الحسن بن نوح القمرى كما ان البعض الآخر يذكر أبا سهل المسيحي أما أستاذه في الأدب فيحى ( حاجى خليفة ) في كتابه كشف الظنون ج ٣ ص ٢٧٦ ما يفيد أن أستاذه في الأدب هو أبو بكر الخوارزمي .

شيء فيها . وفي هذه الفترة من حياته درس علم الكلام أيضا دراسة عميقة . ولعل ما يدلل على هذا موافقته للتكلمين أحيانا ونقده لهم أحيانا أخرى كما سيتضح لنا . وقد اتهمه ابن رشد بأنه كان متكلما لا فيلسوفا .

وما أن أتم ابن سينا سنته الثامنة عشرة حتى كان قد حفظ القرآن ودرس التفسير والأدب والفقه واللغة والحساب والهندسة والمنطق والطب وعلم الكلام والفلسفة ، ثقافة شتى ومتعددة . بعضها يربطه بعالم السماء والأخر يصله بالأرض . وهكذا كانت ظروف ثقافته .

حياته وتجاربه : بهذا النصيب الوافر من الثقافتين العملية والنظرية ابتدأ ابن سينا يواجه الحياة . واستطاع في قليل من الزمن أن يظفر بشهرة طاغية في الطب مما دعا نوحا بن منصور الساماني سلطان بغدادي أن يستقدمه ليقوم بمعالجته من مرض حضال ألم به بعد أن فشل أطباء خاصته في معالجته . وقد نجح ابن سينا فيما فشل فيه الآخرون فأصبح أثيراً عند السلطان والتحق بحاشيته<sup>(١)</sup> مما مهد له سبيل الاطلاع على مكتبة نوح . وهي مكتبة يقول ابن سينا في وصفها ( ورأيت فيها من الكتب مالم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط ولا رأيته قبل ولا رأيته أيضا من بعد فقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها وعرفت مرتبة كل رجل في علمه<sup>(٢)</sup> ) .

ولم يعرفه المجتمع البخاري طيبا فحسب بل عرفه كذلك مؤلفا في الأدب والفلسفة . فقد ظهر له في ذلك الوقت أول مؤلفاته في العروض وهو معتصم الشعراة على ما يقول ابن أبي أصيبيه<sup>(٣)</sup> وقد ألف أيضا لأبي الحسين العروضي

(١) وفي ذلك يقول البيهقي في كتابه : ( تاريخ حكماء الاسلام ) ص ٢٩ معلقا على هذا ( وصار أول حكيم توسم بخدمة الملوك وكان الحكماء قبل ذلك يترفعون عن ذلك ولا يقربون أبواب السلاطين ) وأقول إن هذا غير صحيح فقد كان скندي قبله عاما من عمالة الدولة العباسية وكذلك كان الفارابي في حاشية بنى حمدان .

(٢) أخبار العلماء بأخبار الحكماء للقطبي ص ٢٧١ طبع الحانجبي .

(٣) عيون الأنباء ج ٢ ص ١٩

كتابا جاما في الفلسفة سماه ( بالحكمة العروضية ) ثم ألف في هذه الفترة أيضا كتابين آخرين لأبي بكر البرقي وها كتاب ( المحاصل والمحصول ) وكتاب ( البر والإثم ) في الأخلاق وكان عمره إذ ذاك إحدى وعشرين سنة . وقد استطاع بعد موت والده أن يظفر من السلطان بعمل من أعمال الدولة . وظل كذلك حتى اضطر إلى الارتحال من بخارى إلى كرمانج سنة ٣٩٢ هـ . وذلك بسبب اضطراب (١) أمور الدولة السامانية وسقوطها بعد ذلك بين يدي سلطان غزنة محمود بن سبكتكين الذي اشتهر بتعصبه ضد الفلسفه والفلسفه .

وقد خلف ابن سينا ورائه يوم أن رحل عن بخارى حياة المدوه والدعة إلى الأبد . واستقبل بعد ذلك حياة مضطربة ظلت كذلك حتى لفظ أنفاسه الأخيرة . نزل ابن سينا بكرمانج في عهد أميرها على ابن مأمون . وكان وزيره أبو الحسين السهلي يحب الفلسفه ويعطف على المشتغلين بها . فطابت له الحياة حينا وظل بها فترة طويلة من عمره حيث التقى كا يحدهنا السمرقندى (٢) في بلاط هذا الأمير الخوارزمي بنخبة كبيرة من العلماء قلما يجتمع مثلهم في صعيد واحد . منهم وزير السهلي والبيروني وأبو سهل المسيحي وأبو نصر العرّاق المشهور بتضلعه في الرياضة وأبو الحير بن الحمار إلى غير هؤلاء مما جعل الحياة تطيب لابن سينا بعض الشيء . ولكن الزمن لم يهله طويلا . فقد أرسل سلطان غزنة إلى الأمير الخوارزمي رسولا يطلب فيه إيفاد هؤلاء العلماء إلى بلاطه . وكان محمود الغزنوي قد بلغ من المقدرة الحرية الحد الذي لا يستطيع أن يقف أمير كهذا في سبيل تحقيق رغباته . فجمع العلماء وأبلغهم رغبة الغزنوي . فرغب العرّاق وابن الحمار والبيروني في أن يذهبوا ورفض أبو سهل المسيحي وشاركه ابن سينا في الرفض فهيا لها الأمير سهيل الفرار وأمد هما بدليل حاذق يقودهما في الصحراء الموصلة إلى جرجان حيث يقصدان وكان ذلك عام ٤٠٣ . ويحدهنا السمرقندى في القصة نفسها أن السلطان الغزنوي غضب لفارار ابن سينا إذ كان مقصوده

(١) ابن خلkan في وفيات الأعيان ج ١ ص ١٩١

(٢) ( شهار مقاله ) أي المقالات الأربع بالفارسية وذلك في القصة السادسة والثلاثين .

الأول لاحتياجه إلى معرفته الطبية . فأمر ابن الخطار وكان بازعا في الرسم أن يعمل له صورة لم يلبث السلطان أن ضاعفها إلى أربعين شم ووزعها في أنحاء فارس كلها وأمر بالقبض على الفيلسوف الفار في أي مكان يوجد فيه . ولكن ابن سينا قد نجح في الاختفاء .

ويحدثنا السمرقندى حديثا طويلا عن رحلة ابن سينا وزميله . وإن كنا نظن أن خيال السمرقندى كان له دخل فيه . فهم قد ضلوا الطريق . وهم قد تحملوا أشق الأحوال من عنت الطبيعة مما أدى إلى موت أبي سهل المسيحي . وأخيرا قدر للرئيس ودليله أن يصلا إلى باورد بعد أن قاسيا أشد الصعوبات ثم قفل الدليل عائدا إلى بلاده . وأخذ الرئيس طريقه إلى جرجان مارأ بطورس وشقان وسمنقان وجاجرم رأس حد خراسان . وأخيرا وصل إلى جرجان .

وكان يقصد من التوجه إليها أن يتحتمى بأميرها قابوس الزيارى . فشامت الأقدار أن يقع قابوس أسيرا . وأن يحبس في بعض القلاع حتى يموت (١) . فرحل ابن سينا بعد أن علم ذلك في حينه إلى دهستان . ولكنه اضطر إلى أن يرحل عنها ثانية وأن يأخذ طريقه من جديد إلى جرجان وهو يردد قوله :

لما عظمت، فليس مصر واسعى لما غلا ثمنى عدمت المشتري (٢)  
وفي جرجان صادق ابن سينا رجلا من أفضل أهلها وهو أبو محمد الشيرازي  
فكفاه مؤونة العيش . وفي جرجان أيضا قابله أخاص تلاميذه له وهو أبو عبيد الله  
الجوزجاني . وقد ظل في صحبة أستاذه بعد ذلك حتى شبعه إلى القبر . وبذلك عمرت تلك  
الصداقة الفريدة ربع قرن (٣) بتهامه على ما يحكي التلميذ نفسه . ولنسنا نعرف عن  
حياة الفيلسوف بجرجان شيئا إلا أنه كان يشتغل بالدراسة والتأليف . فقد قرأ

(١) يذكر ابن الأثيرج ٩٨٨ أن ذلك كان عام ٤٠٣ وإن تكون هذه السنة أول

عهد الفيلسوف بجرجان (٢) عيون الأنبياء ج ٣ ص ٤

(٣) تقول بعض الروايات كابن خلkan وابن أبي أصيبيعة إن الصداقة قد استمرت ٣٣ سنة ولكن إذا لاحظنا أن ابن سينا يقول إنه قابله بجرجان وكان ذلك عام ٤٠٣ على ما قدمناه والرئيس قد مات على ما يقول تلميذه سنة ٤٢٨ فإن المجموع يكون ربع قرن كما قلنا .

عليه تلميذه كتاب المخطى واستملاء المخطق فأتمى عليه المختصر الأوسط والأصغر . وكذلك كتب مختصرًا للمخطى ورسالة في الزاوية وأخرى في الأرصاد وثالثة في المبدأ والمعاد وقد صنف الآخرين (للشیرازی) إلا أن أهم ما كتبه بحر جان هو كتابه الخالد في الطب وهو (كتاب القانون) . وقد قال عنه ابن أبي أصيحة (صنف بعضه بحر جان والرى وتممه بهذان وعول على أن يعمل له شرحا وتجارب<sup>(١)</sup>) ولم تطل مدة إقامته بحر جان أكثر من عامين ثم تركها إلى الرى عاصمة مجد الدولة بن بویه . وقد توثق الصلة بينهما بسبب حب الأمير للفلسفه واحتياجه إلى الطب . ولا تضيق الروايات العربية إلى ابن سينا إذ كان بالرى إلا كتابا واحدا هو كتاب (المعاد) وقد صنفه لمجد الدولة . وت ذلك قلة مؤلفاته - وهو الدلوب على العمل - بالرى على أن إقامته بها كانت قصيرة . والواقع أنه انتقل عنها سنة ٥٠٤ حين قصدها شمس الدولة بن بویه أمیر همدان فاصدا إلى قزوین . ثم انتقل أخيرا إلى همدان . وفي أثناء مقامه بها مرض شمس الدولة (بالقولنج)<sup>(٢)</sup> فاستدعي الفيلسوف لعلاجه . فبقى بقصره مدة أربعين يوما حتى برئ . وكانت براءته سببا في تقديره للفيلسوف . وعقد صلة بينهما . لدرجة أن الأمير كان يصبحه معه في حربه التي كانت دائمة النشوب بينه وبين الأمراء الآخرين . وأخيرا ولاه الوزارة . وقد أغضب ذلك الجنود فهاجت دار أبي على واغتصبت جميع ماضلوكه وطالبت الأمير بقتله فامتنع . ولذلك مرضه هم وحرصا على حياة الفيلسوف أمر ببنيه . فاختفى ابن سينا أربعين يوما في دار كبير من أعيان<sup>(٣)</sup> همدان حتى عاودت الأمیر (علة القولنج) فأخذ يبحث عنه حتى وجده فاعتذر له وأعاد الوزارة إليه بعد أن عمل على تأليف الجنود من حوله .

ويصف لنا السمرقندی<sup>(٤)</sup> حياة الوزير الفيلسوف في ذلك الوقت فيقول : إنه كان يستيقظ قبل الفجر ليكتب بعض صحائف من الشفاء . وعند الفجر كان يستقبل تلاميذه للسدارسة حتى تنشر تبشير الصبح فيصلى بهم إماما . وعند خروجه إلى الديوان

(١) عيون الأنباء ج ٢ ص ١٨ (٢) أبي الحباس الريح

(٣) هو سعيد بن دخدا وله على ما تحكيمه الروايات

(٤) شهار مقاله الفضة الثامنة والثلاثون

كان يلقاء بالباب ألف من الفرسان، ومن بينهم وجوه الدولة وأصحاب الحاجات. فيركب الوزير فرسه وحوله الحاشية حتى يصل إلى مقر عمله فيمكث إلى الظهر. ثم يعود لتناول الغداء الذي كان يشاركه فيه خلق كثير. ثم يتغيل بعد ذلك طلباً للراحة. ثم يستيقظ فيؤدي صلاة العصر. وبعد ذلك يلزم الأمير للمنادمة والمحادثة حتى يصل المغرب. ويضيف الجوزجاني إلى ذلك قوله: (وكان يجتمع كل ليلة في داره طلبة العلم وكنت أقرأ من الشفاء نوبة . وكان غيزي من القانون نوبة) (١)

وقد ظل الفيلسوف محافظاً على نظام حياته تلك حتى أقيل من وزارته وكان ذلك قبل عام سنة ١١٢٥ هـ. ولم تمنعه الإقالة من المحافظة على ولائه للأمير شمس الدولة حتى توفي الأخير عام سنة ١١٤٦ هـ. وبعد موته طالب الجنود الذين ثاروا أول الأمر على فيلسوفنا الأمير الجديد سهام الدولة بن شمس الدولة أن يستوزره. وفي ذلك دليل على نجاح ابن سينا في استهلالهم بما يسجل له في عالم السياسة دهاء لا ينكر. ولكن سهام الدولة رفض أن يستمع لجنوده. فبرم الفيلسوف بهزادن وفكراً في ترکها إلى أصفهان عاصمة علام الدولة أبي جعفر من كاكويه. وقد انتظر ابن سينا إلى الاختفاء في بيت رجل من أعيان همذان (٢) قبل أن يتمكن من الفرار. وظل كذلك مدة طويلة استغلها الفيلسوف في العمل لإتمام أكبر موسوعة فلسفية في الإسلام وهي كتاب (الشفاء). ولكن الفيلسوف كان يتمحرق شوقاً إلى الرحيل إلى أصفهان. فأخذ يكتب علام الدولة سراً ولكن الوزير الجديد (تاج الملك) اكتشف أمر المخطبة. واستطاع أن يعرف أيضاً مخبأه فألقى القبض عليه وسجنه في قلعة (فردجان) ومعه شقيقه وتليذه الوفي أبو عبيد الجوزجاني وقد أنشد ابن سينا وهو داخل إليها قوله:

دخلت باليقيين كما تراه وكل الشك في أمر الخروج

وفي سجنه لما إلى تسليته الوحيدة وهي تأليفه في الفلسفة: فكتب أولى رسائله الرمزية وهي قصة (حي بن يقطان) في النفس. وصنف بها أيضاً كتاب (الحدایة). ولم ينس الطبع أيضاً فألف كتاب (الأدوية القلبية). وأخيراً بعد مضي أربعة أشهر

(١) القسطي: أخبار الحكام ص ٢٧٣

(٢) هو أبو غالب العطار على ما تقول الروايات التي بين يدي

طويلة جاء الفرج بوقوع الحرب بين علاء الدولة جعفر بن كاكويه الذي كان يريد الفيلسوف أن ينتقل إليه وبين سماء الدولة الذي ألق وزيره تاج الملك القبض عليه وانتهت المعركة بانهزام الأخير وفوله راجعا إلى عاصمته مارا في طريقه (بفرجان) فأخذ الفيلسوف مرة ثانية إلى العاصمة ثم أطلق سراحه بعد ذلك فلما جآ ابن سينا إلى بيت رجل يقال له العلوي . و ظاهر بالاعتكاف حرصا على طلب المعرفة حتى حانت فرصة الهرب . فخرج ومعه أخوه وتلميذه وهو على زى الصوفية متسللين حتى وصلوا أصفهان سنة ٤١٤ هـ . وهي السنة التي يحددها ابن الأثير لقاء علاء الدولة وسماء الدولة متحاربين (١)

وليس من شك في أن الفيلسوف قد ظل بقية حياته يحمل همداً نأسد الذكريات وأسوأها ففي همداً نال الوزارة وأتم فيها (القانون) في الطب الذي خلد ذكره في أوربا طيلة القرون الوسطى وقارب الاتهام من كتاب (الشفاء) في الفلسفة الذي يعتبر أكبر موسوعة فلسفية عرفها العالم الإسلامي . وقد ألف أيضاً فيها كتاباً نأسف أشد الأسف لضياعه وهو كتاب (تدبير الجندي والماليك والعساكر وأرزاقهم) . فليس من شك في أن الوزير قد أودع فيه تجربته في السياسة مضافاً إليها أحلام الفيلسوف وأماناته . وكذلك لا يمكن أن ينسى الشيخ مالاق فيها - كما يظهر لنا من رسائله وكما يحدثنَا غيره - من بلاء وشدة . ولعل أشدها إيلاماً ما قام به الدجالون من أهل العلم والأدب . فقد اتهموه بمعارضة القرآن واتخذوا من بعض خطبه في التوحيد والإلهيات دليلاً على ما يدعون . ويظهر من رسالة أرسلاها الشيخ إلى تلميذه الجوزجاني ما كان يقوم به بعض الوجاهة من إغراء العامة به كي يتهموه في معتقده .

وهكذا عرف ابن سينا في همداً حلو الحياة ومرها ووقف على طبيعة الدنيا وأخلاق أهلها . وأخيراً بعد رحلة طويلة للقصص فيها نصيب وافر استطاع الشيخ بحاشيته الضئيلة التي كانت تذكره بهذا المحيط من الناس الذي كان يلتف حوله بهمداً أن يصل إلى أصفهان .

وفي أصفهان قضى أبو علي أربع عشرة سنة في كشف علاء الدولة الذي أحبه لأنّه فيلسوف فحسب حتى اتّهم بسبب ذلك في عقيدته <sup>(١)</sup>. ولعل السبب الذي حدا بين سينا إلى اللجوء إليه رغبته الملحة في حماية نفسه من السلطان محمود الغزنوی . ولم يكن هناك من يستطيع ذلك غير علاء الدولة <sup>(٢)</sup> الذي كان بينه وبين السلطان الغزنوی عداوة مستحکمة اشتراك فيها ابن سينا واستطاع أن يثبت فيها دهاءه يسجل له . وقد استمرت هذه العداوة حتى بعد موت السلطان محمود وتولية ابنه مسعود مكانه . ويحدّثنا البهقی <sup>(٣)</sup> أن السلطان مسعوداً حين دخل أصفهان بعد أن حارب علاء الدولة وهزمها أخذ أخته أسریة وحملها معه إلى غزنة ليرغم علاء الدولة على افتدائها ببعض أملاكه . ولما ضاقت الحال بعلاء الدولة جأ إلى الفيلسوف . فاذا فعل ابن سينا في هذه المشكلة ؟ .

لقد أمر علاء الدولة أن يكتب إلى مسعود بأن يتزوجها وله ما يريد من أملاك بعد ذلك . فتزوجها مسعود وطالب بعد ذلك بما وعد فلم يحبه علاء الدولة إلى ما يريد فهدد بتسليمها للجند يفعلون بها ما يشاءون . وهنا تجلت مكيدة ابن سينا فكتب إلى مسعود يقول له : (إن كانت أخت علاء الدولة فهي زوجتك وإن طلقتها فهي مطلقتك والغيرة على الأزواج لا على الأخوة ) . وحيثند أتف مسعود من أن يفعل ذلك ولم يجد أخيراً حلاً أفضل من تطليقها وردها إلى أخيها . وهكذا آتى التدبير ثمرته . وخرج ابن سينا في هذه المسألة بالذات منتصرًا . ولكن هل سلم ابن سينا من الأذى في أصفهان ؟ الواقع لا .

فإن اعتداد ابن سينا بنفسه جره إلى الاستهتار بكل الناس حتى بالأمير نفسه

(١) وفي ذلك يقول ابن الأثير في كتابه الكامل ج ٩ ص ١٧٠ وكان (أي ابن سينا) يخدم علاء الدولة جعفر بن كاكيه . ولا شك أن أبا جعفر فاسد الاعتقاد فلهذا أقدم ابن سينا على تصانيفه في الاخلاق والرد على الشرائع في بلده )

(٢) وفي ذلك يقول البهقی في كتابه تاريخ حكماء الاسلام ص ٣٥ ( وكان السلطان محمود وابنه مسعود لا يبعدان واحداً من الملوكي من أقرانهما وخصمهما ماسوي علاء الدولة جعفر بن كاكيه )

(٣) المرجع المذكور ص ٢٧

وآية ذلك ما يرويه البهق أيضاً من أن علاء الدولة قد أهدى ذات مرة إلى الفيلسوف منطقة مفاضلة . وبعد قليل من الزمن وجد هامع بعض غلمانه . فاعتبر ذلك إهانة له . وصل الفيلسوف على وجهه صك شديدة . ثم أمر بقتله . ولكن أباً على استطاع أن يفر إلى الرى في زى المتصوفة وهو خاوى الوضاض مما ينفقه على نفسه . وبعد أيام قلائل لم يلبث الأمير أن عفا عنه واسترجعه وخلع عليه . وتحت ضغط الحياة وكبر السن نسيها واليأس من نصير يحميه من مسعود وغيره من الأعداء قبل ابن سينا أن يعود إلى سابق ولاته وخدمته لرجل أهانه في كرامته .

عاش ابن سينا في بلاط علاء الدولة نديماً بل وأخص الندماه على الإطلاق . فقد كان الأثير المقدم والرفيق الملازم في أوقات الحروب والمسالمة ما حمله كثيراً من عناء الأحقاد التي يلاقها النوابغ والمت Mizون . ولعل ما زاد الأحقاد شدة أن ابن سينا لم يكن متساخماً . وإلى القارئ قصة تصور لك إلى أى حد كانت تصل المنافسة بالعلماء إلى التشهير والكيد من بعضهم البعض . ففي يوم من الأيام وقد اجتمع عند الأمير أبو منصور الجبائى اللغوى وأبو على ابن سينا جرى ذكر مسألة في اللغة فتكلم فيها الفيلسوف بما حضره مما دفع أبو منصور إلى أن يهكم عليه قائلاً أنك فيلسوف وحكيم ولم تقرأ اللغة . ويظهر أن هذا التهكم قد نال من نفس ابن سينا نيلاً شديداً . فكشف على دراسة اللغة ثلاثة سنوات كاملة حتى بلغ فيها مبلغاً قليلاً يتفق مثله . ولما أحسن بنضجه أنشأ ثلاثة قصائد ضمنها ألفاظاً غريبة في اللغة . وكتب ثلاثة رسائل في النثر بأساليب مختلفة ثم أمر بها فأخلق جلدتها . وأوعز إلى الأمير أن يستدعى الجبائى ويعرض كل ذلك عليه زاعماً أنه قد ظهر بها وقت الصيد في الصحراء . وقد كان . مما كشف عن جهل الجبائى بكثير من العلم الذي يدعى أنه متميز فيه . فتقدم ابن سينا وأخذ يشرح ما استغاث على الجبائى فهمه . وأخيراً أدرك اللغوى أن الرسائل من صنع ابن سينا نفسه . وأن المسألة على حقيقتها إن هي إلا انتقام لما صدر عنه منذ ثلاثة سنوات . فاعتذر إلى ابن سينا عما كان منه وقام بحرر أذى بالفشل وقلبه لاشك يغلى حقداً وانتقاماً .<sup>(١)</sup> وهكذا كان ابن سينا دائماً لا يحفل بالناس ولا يعني بعواطفهم . وقد أراد أن يستغل

هذه الدراسة اللغوية فألف كتابه ( لسان العرب ) ويقول القسطي في تقديره إنه ( لم يصنف في اللغة مثله ولم ينقل إلى البياض حتى توفى فبقي على مسودته لا يهدى أحد إلى ترتيبه (١) )

وقد اشتغل ابن سينا أيضاً (بعلم الفلك) اشتغالاً عملياً فقام بأرصاد مختلفة وأبحاث متعددة. وكان يجد من علاه الدولة التشجيع المادي والأدبي. وقد استطاع أن يصلح بأرصاده بعض الخلل الواقع في التقاويم التي كانت سابقة عليه. وأن يوفق إلى اختراع آلات جديدة للرصد. وإن كانت أعماله لم تخل من أخطاء فعذرها كما يقول الجوزي جان كثرة أسفاره بصحبة أميره في حربه السκثيرة.

ولم تحمل اللغة والfolk دون اشتغاله بالفلسفة هو ابيه الاثيره فاتم (الشفاء) وكتب (النجاة) وألف (الأنصاف) الذي يقول فيه ابن أبي أصيبيه إنه قد (شرح فيه كتب أرسطو وأنصف فيه بين المشرقيين والمغاربيين وقد صناع في نهب السلطان مسعود (٢)). وكذلك ألف كتابا بالفارسية لعلاء الدولة سماه (دانش نامه العلاني) مع رسائل أخرى له. وأخيرا (كتاب الإشارات والتنبهات) وهو أهم كتبه الفلسفية على الإطلاق. وكان ابن سينا نفسه يعتز به ويضمن بعرضه على غير أهله. وفيه تلمح تلك الروح التصوفية التي تغمر الإنسان حينما تأخذ شمس حياته في الانحدار.

وهكذا كان . فان هذه الحياة الحافلة بالنجاح والفشل . المملوكة بالأعاصير والفتن . قد أثرت في جسد الفيلسوف وقواه . وابتداة الأرض تلخص عليه في وطأة شديدة . وكان أشدها مرض طالما عالج غيره منه وهو ( القولنج ) . فحين كان ملازمًا لعلماء الدولة في بعض حروبه زاره هذا الضيف الثقيل الذي أبى أن يبرحه بعد ذلك . وتقول الروايات العربية التي بين يدي . إنه خشية من هزيمة يدفع إليها ولا يستطيع مع المرض خلاصا منها قد حقن نفسه في يوم واحد ثماني مرات حتى تقرحت بعض أمعائه . ثم تلا ذلك

(١) أخبار الحكاء للفقطي ص ٢٧٦

(٢) عيون الأنباء ج ٢ ص ١٨ . ولكنني أقول لابن أبي أصيبيعة الظاهر أنه لم يضع كله بدليل أنه يوجد منه الآن تفسيرًا ثالوجياً وتفسير مقالة اللام لارسطو تحت رقم ١١٥ ، ١١٦ حكمة بدار الكتب الملكية

الصرع الذي يلازم (القولنج) في العادة . ولكن الطيب الفيلسوف لم يذعن لهذه الأمراض . بل أخذ في العناية بنفسه والقيام على معالجة جسده . واتخذ لمعاونته طبيباً آخر ليقوم له بما لا يستطيعه هو . وشاء الله أن يخطئ الطيب في تنفيذ أوامره . فركب الدواة تركيئاً خطأها - وإن كان الجوز جاف يتهم الطيب في صراحة بأنه قد تعمد ذلك - وكانت النتيجة أن ازداد المرض حدة . وشاء الله أن تتأمر كل الظروف على محاربته . فقد حصل قبل أن يتناول الدواء لمعالجة الصرع أن طرح غلمانه بعض المواد الغريبة فيه يقصدون بذلك إهلاكه ليستروا جريمة السطو التي ارتكبواها على خزانة . وهكذا اشترى الطيب والخدم في تنفيذ ما أراده القدر من تقريب وفاته وانطفاء شمس حياته .

انتهت السفرة ورجع الفيلسوف مع علام الدولة إلى (أصفهان) العاصمة . وفيها عاوده الأمل في إمكان المعالجة فنشط من جديد في تدبير ما يلزم للشفاء من دواء . وفعلاً نجح الشيخ بعض الشيء حتى قدر على المشى وحضور مجلس الأمير . ولكن هياهات فقد عاوده المرض وأخذ الشيخ يكثر التخليط في أمر المعالجة (١) مما زاد العلة هياجاً وشدّة .

كل ذلك وعلام الدولة لا يرفض صداقته ولا يترك ملازمته بل يحنو عليه ويكرمه . حتى أنه حين ذهابه إلى همدان لمحاربة أميرها لم يتركه . وفي الطريق أخذ عليه العلة من جديد فضعف جسمه وخارت قواه حتى أصبح على يقين من أنه لا أمل في النجاة . فأهمل العلاج وأخذ يقول : (المدبر الذي كان يدبر بدني قد عجز عن التدبير فلا تنفع المعالجة) ثم اعتزل وتاب وتصدق بآممه على الفقراء ورد المظالم إلى من عرف من اتصل بهم وأعتق عمالكه وأقبل بكليته على قراءة القرآن فكان يختمه مرة كل ثلاثة أيام (٢) . وفي النهاية آن للسراج أن ينطفئ . وانتهت تلك الحياة الحافلة بالنشاط والمجدد والمغامر

(١) هكذا يرويها البهقي في كتابه (تاريخ حكماء الإسلام) وإن كانت الرويات الأخرى ترويها (المجامعة)

(٢) ابن خلkan ح ١ ص ١٩٢

النجاح والفشل . فرجع إلى ربه (١) مبدع المثل ومفيض الخير على الوجود كما كان يدعوه . وكان ذلك بهمدان في الجمعة الأولى من رمضان سنة ٤٢٨ هـ (٢) . وقبره كما يقول الجوزجاني تحت السور من جانب القبلة وما زال يزار إلى اليوم . فهل تتبع لنا الحياة

(١) تكاد الروايات التي بين يدي تجمع على أن موت الشيخ الرئيس كان ( بالقولنج ) وأنه مات وهو موضع عطف علاء الدولة ورعايته ، ولم يشد عن ذلك إلا رواية يحكيها ابن خلكان وينسبها إلى الشيخ كمال الدين بن يونس وينذهب فيها إلى أن علاء الدولة قد غضب على نديمه فاعتقله وحبسه في السجن حتى مات وهو يردد :

رأيت ابن سينا يعادى الرجال وبالحبس مات أحسن المات

فلم يشف مانا له بالشفاء ولم ينفع من موته بالنجاة

هكذا يقول ابن خلكان ج ١ ص ١٩٣ وليس من شك في أن هذه الرواية باطلة لإجماع الروايات الأخرى على بطلانها . ولأن الجوزجاني ينسب هذين البيتين من الشعر إلى رجل من معاصرى الفيلسوف لا إليه نفسه . ثم هي بعد لا دليل عليها في هذين البيتين . فان الحبس كما يفسر بالاعتقال في السجن يفسر بالحبس الرابع بسبب القولنج . وفي ذكر الشفاء والنجاة ما يرجح العنى الثاني ، ولذلك فهو رواية غريبة ليس هناك ما يدل عليها وهناك كثرة تعارضها .

(٢) هناك رواية ثانية يحكيها ابن الأثير ج ٩ ص ١٧٠ فيقول ( وفي شعبان توفى أبو على ابن سينا الحكمي الفيلسوف المشهور صاحب التصانيف السائرة على مذاهب الفلسفه وكان موته بأصفهان ) ، وعلى ذلك فلم يمت في رمضان ولم يكن موته بهمدان ، وهناك رواية ثالثة يحكيها ابن أبي أصيوعة ج ٢ ص ٩ تعتبر توقيتاً بين الروايتين السابقتين فيقول بعد أن يحكي عن الجوزجاني أنه - أى ابن سينا - قد دفن بهمدان ( وقيل إنه نقل إلى أصفهان ودفن في موضع على باب كونكيند ) .

وأغرب من هذا ما يرويه الأستاذ الفندي في دائرة المعارف الجلد الأول العدد الرابع ص ٢٠٤ عن بعض أروبي العصور الوسطى من أنه قد توفي في الأندلس بدسيسة من ابن رشد . ولا شك أن ذلك خرافة . فأين ابن سينا زماناً ومكاناً من ابن رشد . ونحن قد اعتمدنا في الصلب على ما يقوله تلميذه وما تشهد به الحقائق إلى اليوم من وجود قبره بهمدان إلى الآن ، مع ملاحظة أن البهق وحده هو الذي يقول بأن موته كان في الجمعة الأولى من رمضان وباقى الروايات تقول في رمضان ولا تحدد يوماً معيناً . اضطراب في الحياة واضطراب في الوفاة وتلك هي ضرورة العظمة يدفعها النوابغ ثمناً لميزتهم على سائر الناس .

أن نرى قبره لنحي فيه تلك الصفات النادرة التي قل أن تجتمع في رجل غيره . أرجو  
أن يكون ذلك يوماً ما إن شاء الله .

هذا هو ابن سينا من مبدئه إلى نهايته . أما لماذا كان موفقاً فهذا مانستطيع أن  
نقف عليه بسهولة إذا تصفحنا تاريخ حياته كـ سطـرـة . ولن نفعل مع القارئ أكثر  
من أن نضع يده على ما ذكرناه من ترجمته .

فابن سينا قد حفظ القرآن ودرس اللغة والأدب والتفسير مما هو ضروري لفهمه .

وقرأ الفقه على إسماعيل الزاهد الذي كان على حد وصفه من أجود السالكين قراءة  
مستفيضة أدته إلى أن يجيد المعاشرة فيه . ولم ينقطع عن الاشتغال به حتى وقت إقباله  
على تعلم الطب . وقرأ أكتب الكلام قراءة واسعة . وصادق أبا بكر البرقي الذي يقول  
ابن سينا في وصفه ( وكان متواحداً في الفقه والتفسير والزهد ) . فالقرآن واللغة  
والأدب والتفسير والفقه والكلام والزهد كل هذه العلوم قد ألم بها ابن سينا إلما ما  
تاماً . وهذه العلوم ذاتها هي مصادر الدين والعقيدة . الواقع أن ابن سينا لم يسكن  
دارساً للشريعة فحسب دراسة علمية بل كان مع ذلك صاحب عاطفة دينية قوية كان  
 لها أثرها في اعتبار الدين جانباً قوياً يجب إرضاوه والعمل على احترامه إذا كان هناك  
 ما يعارضه . والأدلة على قوة هذه العاطفة كثيرة وحاسمة (١)

وابن سينا من ناحية أخرى قد رأى مع الحياة أباً يتكلم في النفس

(١) مما يدل على قوة العاطفة الدينية عند ابن سينا ما من سيرته أنه كما تغير في مسألة تردد  
إلى المسجد فصل وابتعد إلى مبعد الكل أن يسر له ماتعسر عليه . ويوم أن ظفر بكتاب  
الفارابي الذي وضع له مشاكل ( ما بعد الطبيعة لأرسقو ) تصدق بكثير من ماله اعترافاً بفضل  
الله عليه . وقد رأينا في آخر حياته يعتق ماليسكه ويتصدق بما عنده ويكتف على قراءة  
القرآن فيختمه كل ثلاثة أيام . وقبل ذلك أرانا السمرقندى كيف كان يقضي حياته وهو  
وزير بمنдан مما يدل على تمام حفظه على الصلاة هو ومن يحيط به من تلاميذه . وأمامك  
ما يصرح به في ( رسالة السعادة ) من وجوب حفظة الحكم على الأوضاع الشرعية . بل  
إنك تلمس في رسالته ( الحث على الذكر ) ما ينبيء عن صوفية عميقـة متغلـلة في نفسه  
فالإنسان - في رأيه كما يصرح فيها - كـي يصل إلى مرتبة الوالصـلـين يجب عليه أن يستعين  
بسلاح الذكر على قمع النفس وأن يستغـلـ عن الخلق بـذـكـرـ الحقـ وأن يستغرـقـ في ذلك —

والعقل بكلام فلسفى . وتعلم حساب الهندس على (المساح) كما يقول البهقى . وقرأ مبادىء الهندسة والمنطق على الناتلى . وأتم قراءتها بنفسه بعد أن استكمل عقله . وألم بآراء أرسطو الطبيعية والآلية وما كتب عليها من شروح إماما تاما . وليس أدل على ذلك من كتبه السخيرة . فالشفاء والنجاة والإشارات والإنصاف والمداية وحكمة العروضى إلى غير ذلك تدل دلالة واضحة على مدى معرفته بأرسطو وما بذله من مجهد في سبيل فلسفته حتى إنك لتجده يتخذ من نفسه مدافعاً عنه حينما اعترض عليه (البيروفى ١) . ومع ذلك فقد قرأ كتب الفارابى ورسائل إخوان الصفا وغير ذلك من آثار الفلسفه المسلمين قبله . وأظن أن القارئ يشل عليه جداً أن أحدثه عن مدى تقدير ابن سينا وعنياته بالفلسفه قابن سينا فيلسوف قبل كل شيء . وإن ذن قابن سينا مسلم قد قرأ الإسلام أحسن قراءة . وفيلسوف قد قرأ الفلسفه قراءه عميقة وعلى الأخص فلسفة أرسطو التي شجف بصاحبها وأصبح من كبار تلامذته . وطبعي جداً أن يكون بين الإسلام وفلسفه أرسطو معارضة . ومادام ابن سينا يحترم الخصمين ويسعى لإرضائهما فأظن أن من الواجب عليه كي يحيى في هذه نفسى أن يوفق بينهما ، وهذه في رأيي مسألة بدائية .

ولتكن من حق كل إنسان أن يسأل وهل يكفى أن يوجد التعارض ليصبح الإنسان موفقاً بل ومتازاً ، بل إذا شئت فقل أوضح مثل للتوفيق على الإطلاق . أم أن عملية كهذه تتطلب من الذى يحاول القيام بها أن يكون متازاً في ذكائه ليستطيع فهم المشاكل

---

— استغرقاً تاماً يصرفه عن أهواء النفس ونجواها حتى تشعر في قلبها المعرف ويصبح موضعها للنصرة والرعاية . بل إذا أردت أن تلمس روح ابن سينا الحقيقية وما كان يجول في نفسه من معان نبيلة فاقرأ له في عيون الأنباء ج ٢ ص ٩ وصيته لأبي سعيد بن أبي الحير الصوفي وهي وصية يكررها لنفسه أمام ربها ويقطع على نفسه الميثاق في رسالة (العهد) أن يعمل بها . وأهم ما فيها المحافظة على الأوضاع الشرعية وتعظيم السنن الآلهية والمواظبة على التعبادات البدنية وأن يضحي في سبيل الناس مع المحافظة على النفس من غبارهم إلى غير ذلك من معان لا تنفع إلا من نفس أشرقت جوانبها وإستنارت خفاياها .

ووضع حلول لها . وقوياً ذاكرته تهدى العقل وقتاً يريد بها يتطلبه بحثه . ومع ذلك فالنشاط والحيوية من ألزم الأشياء لهذه العملية الشاقة التي تتطلب في رأيي مع ذلك الدقة العميقه والمثابرة . بل وتتطلب مع ذلك الاعتداد بالنفس والثقة بها . لأنه سيقوم بالتوافق بين شريعة مقدسة وفلسفة أتجهها أقوى عقول بني الإنسان . فهل كانت كل هذه الصفات متوفرة في ابن سينا حتى يكون التعليل واضحًا . مع ملاحظة أن يكون أدبياً بين القول ليعبر عن حلوله بما يكسبها وضوحاً وقوة . والجواب على ذلك نعم . فشكل ما يتطلبه التوفيق من صفات نادرة كانت متوفرة (١) ونستطيع لو راجعنا بدقة ما قدمناه في سيرته أن نجد الدليل الحاسم على كل ماندعيه .

---

(١) أما النكاء . فأحسبني لست بمحاجة كبيرة للتدليل عليه فتلميذ يحفظ القرآن ويدرس اللغة والأدب وهو دون العاشرة . ثم يأخذ بعد ذلك في دراسة الحساب والمنطق وهو فوق ذلك بقليل من الزمن . ثم ينقلب أستاذآً لعلمه كما فعل مع الناتلي الذي شهد له بالنبوغ والعبقريه . ثم ينبع في الطب من غير معلم . ويقرأ مثا كل الفلسفة بدون مرشد وهو في السادسة عشرة من عمره . ثم يتحايل في كبره على مسعود الغزنوی حتى يطلق سراح شقيقة أميره علاء الدولة لأكبر ذكي في نظرى أخرجه البيئة الإسلامية .

(ب) وأما النداكرة فيكفي في التدليل على جودتها ما حديثنا به تلميذه الجوزحاني بمناسبة تأليفه الشفاء من أنه قد وضع برنامجه وأخذ يكتب فصوله من غير أن يستعين بموجع من المراجع التي استقى منها معارفه . الواقع أن ابن سينا كما يحدث عن نفسه قد ظل طول حياته يتفلسف ويعارض الطب بما أتقن في عهد الطلب ، وكان كثيراً ما يصرح بقوله إن علمه في الكبر هو نفسه في الصغر وإن كان في الأول أحفظ وفي الآخر أضجع .

(ح) وأمانشاطه وحيويته فالدلائل عليها موفورة وحسبك ما ذكرناه في أيام طلبه من أنه قد مكث سنة ونصفاً لم ينم فيها ليلة بتهمها بل إن ما ذكرناه في حياته وهو وزير بهمدان من شغله جميع الأوقات ليلاً ونهاراً في مهام الدولة وممارسة الكتب والدراسة ليدل أكبر الدلالة على حيوية عجيبة ، وهل نحن بحاجة للتدليل على حيوية رجل لم تصرفه الشدة ولا الرخاء عن تأليف الموسوعات الفلسفية فقد ألف وهو سجين وأتم الشفاء وهو يحارب مع علاء الدولة وكان ذلك في سن الشيخوخة التي لم تزعجه من أن يعكف على دراسة اللغة ثلاثة سنوات كاملة في وقت من العمر يتطلب الراحة ويفترى بالكلسل .

ولسكن حل المشاكل المتعارضة مسألة نفسية بحثة فقد يضطر الانسان أحياناً أن يوفق بين شيئين يبدو تعارضهما عنده مع اعتقاد أن كلاً منها صحيح في نظره . ولتكن ذلك لا يكفي تعليلاً لإبراز هذا الخلل وتسويقه وإذاعته . وإنذان فالسؤال عن سبب التوفيق كعملية أبرزها ابن سينا للناس ودعا إليها ما زال معلقاً لا يهدى فيها قدمته جواباً عنه .

وهنا نصطدم بتلك المشكلة التي أثرناها في الفصل الأول من البحث وهي تحديد الباعث على إبراز التوفيق مع التسليم بأن الضرورة النفسية لاتكفي تعليلاً لإبراز التوفيق كانتاج فلسفى يعرض على الناس في مؤلف . ونعود إلى الترديد الذى ذكرناه مرة ثانية . هل فعل ابن سينا ذلك لأنه يعتقد أن مصلحة الناس في الجمع بين الحكمتين ومصلحة الدين نفسه في التوفيق بينه وبين الفلسفة . فيكون الباعث على ذلك هو الرغبة في خدمة الدين من ناحية وخدمة الناس من ناحية أخرى . أم أن الباعث عنده هو الخوف من العامة فأظهر أنه لا تعارض بين الدين والفلسفة لكي يسلم من شرهم : الواقع أن ابن سينا ينص في صراحة على أن الباعث على ذلك هو العمل لمصلحة الدين والناس . فهو يقول ما يستفاد منه أنه يرى أن الفلسفة العملية مستفادة من جهة الشريعة الالهية وأن كمالات حدودها إنما تستبين بها . وأن مبادئه الفلسفية النظرية مستفادة من أرباب الملة الالهية على سبيل التنبية ثم تعلم القوة العقلية على تحصيلها بالكمال . وإنذن فمن أوقى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين فقد أوقى خيراً

---

(د) وأما دقته وضبطه فيمكنك أن تحكم بما من منهجه في معالجة المسائل وتحريه الضبط في الأسلوب إلى درجة التكاليف أحياناً

(هـ) وأما صبره واحتماله فلا أدل عليه في رأي من قراءاته لكتاب (مابعدالطبيعة) لأرسسطوأربعين مرة من قبل أن يجد كتاب الفارابي وكان يقرأه من غير فهم .

(و) وأما اعتقاده بنفسه فقد لا حرج فهو يتهم منذ الصغر على أستاذه الناتلى ويحاول أن يتعلم الطب والفلسفة من غير معلم ويتمثل دائماً بذلك البيت القائل

لما عظمت فليس مصر واسعى لما غلى ثمنى عدمت المشترى

(ز) وأخيراً لاستطيع أن نذكر على ابن سينا وبين يدينا كثير من إنتاجه ثرا ونظماً أنه كان أدبياً ممتازاً .

كثيراً<sup>(١)</sup> . ويؤخذ من ذلك أن الخير عنده في الجمع بين الدين وبين الفلسفة لافى معاداة أحدهما . وأن الفلسفة تعين الدين وقد جاء لتهذيب النقوص وتبصيرها بالخير على تحقيق مهمته . وإذن فإن سينا في عملية التوفيق مسلم يحب الإسلام ومصلح يبتغى الخير للناس .

ولتكن هل يتعارض مع ذلك أن يوجد بجانبه باعث آخر شخصي . وهل نستطيع أن نقرر أن ابن سينا حين قام بعملية التوفيق هذه كان لاينظر من جانب عينيه إلى نفسه أيضاً . الواقع أنني أميل إلى الاعتقاد بأن الбаעث الشخصي كان موجوداً ومتتحققـاً . والذى يحملنى على ذلك هـى الظروف التي أحاطت بـان سينا نفسه . فـان سينا لم تعرف الجـاملة للناس والعـانية بـعواطفـهم يومـاً ما طـريقـها إـلى نفسـه . بل نستطيع أن نقول أكثر من ذلك إنه كان لايعـبـأ بهـم ولايعـنـى بـإـرادـتهم<sup>(٢)</sup> . فهو تحت شـعورـه الطاغـى بـتفـوقـه كان كـثـيراً ما يـهـمـ بـعلمـاه عـصـرـه وـيزـدـرـهم وـالأـمـثلـة عـلـى ذـالـك مـوـفـورـة . ولم يـقـفـ الأمـر عند حدـهـلـاء ، بل بلـغـ بهـ الاستـهـتـار مـبـلـغاً جـعلـهـ لاـيـعـنـى حتـىـ بأـولـكـ الذين يـعـيشـ<sup>(٣)</sup> في أـكـنـافـهمـ منـ الأـمـراء . وـكانـ منـ الصـعبـ عـلـيـهـ جداًـ أنـ يـذـيـبـ

### (١) تسع رسائل في الحكمة والطبيعتـات ص ٣

(٢) وـآيتـنا على ذلك مـاـعـلهـ معـ أبي منـصـورـ اللـغوـى منـ إـحـراـجـهـ بـالـامـتحـانـ حتـىـ أـسـقطـهـ بـلـ إنـ الـبـيـقـ ليـروـىـ فيـ مـوـاضـعـ مـتـفـرقـةـ مـنـ كـتـابـهـ (ـتـارـيخـ حـكـمـةـ الـاسـلامـ) ماـيـؤـيدـ هـذـهـ الـقضـيـةـ كـلـ التـأـيـدـ . فهوـ يـرـوىـ أنـ بـنـ سـيـنـاـ قدـ مـرـ علىـ (ـابـنـ مـسـكـوـيـهـ) وـهـوـ يـدـرـوسـ لـبعـضـ تـلـامـذـتـهـ فـرـمـىـ إـلـيـهـ (ـجـوـزـةـ) وـقـالـ لـهـ هـلـ تـسـتـطـعـ أـنـ تـيـنـ لـنـ مـسـاحـةـ هـذـهـ . وـأـكـبرـ الـظـنـ أـنـهـ لـاـيـرـيدـ مـنـ وـرـاءـ ذـالـكـ إـلـاـ إـحـراـجـهـ أـمـامـ مـرـيـدـيـهـ . وـكـانـ أـنـ قـلـ لـهـ اـبـنـ مـسـكـوـيـهـ (ـأـنـتـ إـلـىـ إـصـلاحـ أـخـلـاقـكـ أـحـوـ وـنـىـ إـلـىـ دـعـرـةـ مـسـاحـةـ هـذـهـ الـجـوـزـةـ) وـيـقـولـ الـبـيـقـ فيـ مـوـضـعـ آخـرـ إـنـ الـحـكـمـ الـعـالـمـ أـبـاـ القـاسـمـ الـكـرـمـانـيـ قدـ جـرـتـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ أـبـيـ عـلـىـ مـنـاظـرـةـ أـدـتـ إـلـىـ مشـاجـرـةـ لـزـمـهاـ سـوءـ الـأـدـبـ وـقـدـ نـسـبـهـ أـبـوـعـلـىـ إـلـىـ قـلـةـ العـانـيـةـ بـصـنـاعـةـ الـمـنـطقـ :ـ وـيـرـوىـ أـيـضاـ حـينـ يـتـحدـثـ عـنـ أـبـيـ الفـرجـ اـبـنـ الـطـبـيـبـ الـجـاثـيلـيـقـ أـنـ بـنـ سـيـنـاـ كـانـ يـسـتـهـجـنـ وـيـعـلـىـ عـدـمـ الثـقـةـ بـهـ . وـهـنـ يـقـرـأـ هـذـاـ الـأـسـلـوبـ الـلـاذـعـ الـذـيـ يـتـحدـثـ بـهـ اـبـنـ سـيـنـاـ عـنـ أـسـتـاذـهـ النـاتـلـيـ يـدرـكـ تـاماـ أـيـ سـخـريـتـهـ بـالـنـاسـ كـانـتـ تـتطـوـيـ عـلـيـهـ نـفـسـهـ :ـ إـنـسـانـ غـرـيـبـ يـصـلـىـ وـيـتـهـلـ وـمـعـ ذـالـكـ يـهـمـ بـالـنـاسـ وـيـسـخـرـ مـنـهـ .

(٣) لـعـلـ الـقـارـيـ يـذـكـرـ قـصـةـ إـهـمـالـهـ لـهـدـيـةـ عـلـاءـ الـدـوـلـةـ مـاـ أـدـىـ إـلـىـ صـكـهـ عـلـىـ وـجـهـهـ وـلـكـنـهـ

شخصيته فيحيط الآخرين بما يناسب له الاضطراب وأرغمه على النقلة وعدم الاستقرار؛ فقد كان الولاة يرمون به لاعتداده البالغ بشخصيته . والواقع أن ابن سينا لم يشاً أن يقيد من حريةه يوماً ما فرضاً للآخرين . فهو يرفض رجاء (سلطان غزنة) لأنَّه متعصب ولا يستطيع أن يسايره في تحليله الفلسفى . وهو يشرب الخمر جهاراً ويعتذر عن ذلك بأنه يشربها تشفيلاً لا تلهياً . بل ويدرك ذلك صراحةً في رسالته (العهد) . وكان يشربها أحياناً على أوتار الموسيقى التي كان كبير الشغف بها مدعياً أنه يستعملها - أى الموسيقى - على الوجه الذي توحيه الحكمة لتأييد جوهر النفس وتأييد جميع القوى الباطنية لما يرتبط بها من الأمور الشهوانية . ويعاهد الله في الرسالة السالفة الذكر أن يديم استعمالها على هذا الوجه . فإذا أضفنا إلى كل ذلك ما يعتمل في نفوس الضعفاء والسلفة من الأحقاد التي تحوط بالنابغة وتتصل به يتبيّن لنا إلى أى حد كانت الأسباب متوفرة لتجعل من ابن سينا شخصية لها وفرة كبيرة من الأعداء . فإذا تركنا ابن سينا إلى البيئة التي كان يعيش فيها فاتَّنجد التعصب للشريعة والكراهية للفلسفة . في بغداد - وقد أحسن الخليفة القادر بالله شيئاً من القوة بعد تقاض نفوذه البوهين الشيعة من حوله - نجد أنه يعمل على اضطهاد النظر الحر وإحياء مذهب أهل السنة وفي ذلك يقول صاحب كتاب شذرات الذهب (١) (وفيها - أى سنة ٤٠٨) - استتاب القادر بالله - وكان صاحب سنة - طائفه من المعتزلة والرافضة وأخذ خطوطهم وأرسل إلى السلطان محمود يأمره ببيث السنة في خراسان) ويقول (٢) أيضاً في أخبار سنة ٤٠٩ (وفيها قرىء في الموكب كتاب بمذهب أهل السنة وقيل فيه من قال إن القرآن مخلوق فهو كافر حلال الدم ) وأظن أن في ذلك النص ما يدل على ما كان يسود بغداد حينئذ . فإذا تركنا عاصمة الخلافة ويمتنا شطر المشرق فأننا نجد (ملكة غزنة) وما يتبعها بما يحيط به مدان وأصفهان وهي البلاد التي عاش فيها فيلسوفنا . وفيها نجد شخصية عجيبة

---

— نقية فيلسوف تأبى أن تلتزم بما يلتزم به عامة الناس . وهذا سر الضعف أو باب الخطأ على النوابغ فيما أعتقد

(١) ج ٣ ص ١٨٦ طبع القدس

(٢) ج ٣ ص ١٨٨

تَحْدَاهَا ابْنُ سِينَا وَرَفَضَ خَدْمَتَهَا وَهِيَ شَخْصِيَّةُ السُّلْطَانِ مُحَمَّدِ بْنِ سِكِّتَكِينِ الْغَزْنَوِيِّ  
الَّذِي طَارَدَ ابْنَ سِينَا مُطَارِدَةً عَنِيفَةً وَظَلَّ عَلَى عِدَانِهِ لَهُ حَتَّى الْمَوْتِ . بَلْ وَرَثَ ابْنَهُ  
مُسْعُودًا عَدَاوَتَهُ مِنْ بَعْدِهِ .

وَنَحْنُ لَنْ نَقْلِ لَكَ إِلَّا بَعْضَ مَا كَتَبَهُ الثُّقَاتُ مِنَ الْمُؤْرِخِينَ فِي شَأنِهِ . فَابْنُ الْأَثِيرِ  
يَقُولُ (١) فِي أَخْبَارِ سَنَةِ ٤٢٠، عَنْ اسْتِيلَانَهُ - أَى السُّلْطَانِ مُحَمَّدِ - عَلَى الرَّى (وَصَلْبِ)  
مِنْ أَصْحَابِهِ الْبَاطِنِيَّةِ خَلَقَا كَثِيرًا وَنَفَى الْمُعْتَزَلَةَ إِلَى خَرَاسَانَ وَأَحْرَقُ كَشْبَ الْفَلَاسِفَةِ  
وَمُذَاهِبَ الْمُعْتَزَلَةِ وَالنَّجُومِ ) بَلْ إِنْ صَاحِبَ كِتَابَ ( الْبَدَائِيَّةُ وَالنَّهَايَةُ ) (٢) لَيَحْدُثَ بِأَنَّ  
مُحَمَّدًا هَذَا قَدْ أَنْفَذَ كَتَبَهُ إِلَى جَمِيعِ النَّوَاحِي بِاسْتِقْصَاءِ مَنْ يَنْتَحِلُ مَذَهَبًا مِنَ الْمُذَاهِبِ  
الَّتِي تَخَالَفُ أَهْلَ السَّنَةِ وَالْجَمَاعَةِ . بَلْ إِنْ هَذَا الْأَمْرِيَّ الْمُتَعَصِّبُ لِمَا يَقْتَصِرُ عَلَى ذَلِكَ بَلْ كَافِ  
وَلَاةُ الْأَقْالِيمِ بِاضْطِهَادِ مُخَالِفِيهِ فِي الْعِقِيدَةِ وَأَنْشَأَ لِذَلِكَ قَلْبًا خَاصًا يُشَبِّهُ ( مَحاَكَمُ التَّقْفِيشِ )  
لِمَرَاقِبَةِ عَقَائِدِ النَّاسِ وَمُنَاقِشَةِ آرَائِهِمْ وَالْقِبْضَ عَلَى الْمُخَالِفِينَ مِنْهُمْ ، وَالْوَاقِعُ أَنْ مُحَمَّدًا  
لَمْ يَكْتُفِ بِذَلِكَ بَلْ خَرَجَ فِي شَكْلِ غَزَوَاتٍ لِتَطْهِيرِ بَعْضِ الْجَهَاتِ مِنَ الْمُخَالِفِينَ لِعِقِيدَتِهِ .  
وَكَانَ يَعْتَبِرُ الْإِعْتَزَالَ جُرْيَةً تَسْتَوِجُبُ الْعَقَابَ . وَكَانَ مِنَ الْمُتَوَقَّعِ فِي أَىِّ وَقْتٍ أَنْ  
يَظْفَرَ بِالْفِيلِسُوفِ وَيَحْكَمَهُ .

فَإِذَا مَا تَرَكَنَا هَذَا إِلَى الْأَسْرَةِ الْبَوَيْهِيَّةِ نَفْسَهَا وَالَّتِي عَرَفَتْ بِتَشْبِيْحِهَا لِلنَّظَرِ وَالآرَاءِ  
الْحَرَةِ . فَهُلْ كَانَتِ الْبَيْتَةُ الَّتِي تَحْكُمُهَا هَذِهِ الْأَسْرَةُ بَيْتَةً حَرَةً مُتَسَاحِّةً . الْوَاقِعُ لَا . فَانَّ الْأَسْرَةَ  
الْبَوَيْهِيَّةُ وَهُمْ شِيَعَةُ كَانُوا حَقَالًا يَرْمُونُ بِالْفَلَاسِفَةِ . وَلَكِنَّ الشَّعْبَ نَفْسَهُ كَانَ لَا يُسِيغُهَا . فَإِنَّ  
إِسْتِطَاعَ ابْنِ سِينَا أَنْ يَجِدَ مِنَ الْأَمْرَاءِ مَنْ يَحْمِي حَيَاتَهُ مِنَ الْمُهَلاَكِ فَإِنَّهُ لَنْ يَجِدْ لِنَفْسِهِ حَمَامِيَّةً مِنَ  
غَضْبِ الشَّعْبِ . وَآيَتَنَا عَلَى ذَلِكَ مَا وَقَعَ لَهُ - رَغْمَ حَمَامِيَّةِ الْحَكُومَةِ لَهُ - بِهَمْدَانَ مِنْ عَدَاءِ حَارِ  
وَاتِّهَامِ صَارِخِ فِي الْعِقِيدَةِ . فَهُوَ فِي نَظَرِ الْبَعْضِ يَعْرَضُ الْقُرْآنَ وَلَا يَعْرَفُ بِالْإِسْلَامِ  
وَلِذَلِكَ يَحْبُبُ اضْطِهَادَهُ . وَقَدْ كَانَ . وَفِي ذَلِكَ يَقُولُ ابْنُ سِينَا ( وَقَدْ أَنْتَ بَنْتَ حَوَادِثِ وَصَلَبِ  
عَلَى مَصَابِ وَحْنَ لَوْ أُصِيبَتْ بِهَا الْجَبَالُ الرَّوَاسِيُّ اتَّصَدَعَتْ وَانْدَكَتْ مِنْهَا ) بَلْ إِنَّا لَنَجَدُ  
عَلَيْهِ الدُّولَةَ كَمَا قَدَمْتَ يَتَّهِمُ أَيْضًا فِي عِقِيدَتِهِ لَأَنَّهُ قَدْ قَامَ بِحَمَامِيَّةِ الْفِيَاسُوفِ وَمَصَادِقَتِهِ .

(١) الْكَاملُ ج ٩ ص ١٣٩

(٢) ج ١٢ ص ٦

على أننا قد ذكرنا في الفصل الأول من البحث أيضاً ما كان يظهره ابن عباد وهو وزير شيعي ومحظى من كره للفلسفه ، وعلى ذلك فأولئك الذين يقولون أن القرن الرابع الهجري كان عصر حرية فلسفية مخاطبون . ولعل الأصدق أن يقال إنه كان عصر إنتاج فلسفى وفرق ما بين التعبيرين .

فإذا كان ابن سينا لا يعني بأى برضى الناس عنه وكان مع ذلك الاستغلال بالفلسفه من أخطر الأشياء على المرء أفترض تماماً أن ابن سينا حين قام بعملية التوفيق لم يكن يريد أيضاً أن يحطم سلاحاً يشهره دائماً أعداؤه - وهم كثرة - في وجهه .  
أظن أن المعقول أن يقصد ذلك

ولتكن هل يوجد تعارض حقاً يستدعي عملية التوفيق هذه ، هذا ما سنعالجها في الفصل التالي .

## الفصل الثالث

### (ابن سينا بين الدين والفلسفة)

موضوع البحث كما يلاحظ القارئ هو التوفيق بين الدين كما جاء به القرآن والسنة المطهرة . وبين الفلسفة الأرسطية التي كانت تسيطر على تفكير الفلاسفة المسلمين . وقد رأيت من واجب البحث أن آتي بموجز لفلسفة أرسطو . وأن أوضح بجانبه الفكر الرئيسية في الشريعة الإسلامية ، ليمستطع القارئ أن يلمس في وضوح تام نقط التعارض بين الدين والفلسفة فيسهل عليه جداً متابعة ابن سينا في محاولته هذه . وقد رأيت أن يكون هذا الموجز في حدود الضرورة فقط . ولذلك سأتجنب فيه ما ليس له ضرورة ماسة بالبحث . وأنخذ لنفسي في ذكره موقف العارض لا موقف الناقد .

يقول أرسطو . هل صحيح ما يراه برمنيدس (١) من القول بالوجود الواحد والسكن المطلق والجواب . لا . لأن الكثرة موجودة . والحركة أو التغير حقيقة لا شك فيها . وإنما يرجع خطأ برمنيدس في قوله بالوجود الواحد إلى أنه تصور الأشياء في الخارج على مثال ماهي موجودة في الذهن ، ولما كان الذهن بعد تجربته لمعنى الوجود من كل تعين يحكم بأنه واحد كامل وثبتت قال : فلتكن الأشياء في الخارج كذلك (٢) ولم يدرك برمنيدس الفرق بين السكري المجرد وبين الجذري المتحقق في الخارج

هل الموجودات الطبيعية أشباح تقابها مثل كاري أفالاطون الجواب لا لأن المادة جزء المحسوسات . وهل يمكن أن يوجد إنسان من غير أن يكون في لحم وعظم . فإذا كانت المثل حقائق الأشياء فكيف يمكن أن تكون مجردة وإذا قلنا بتحقّقها في مادة أصبحت محسوسة وجذريّة فلم تكن مثلاً ولا حقائق . فالحق أن

(١) دروس في تاريخ الفلسفة للأستاذين مذكر وكرم ص ٦٨ طبعة سنة ١٩٤٠ م

وتاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ كرم ص ١٧٣ (الطبعة الأولى)

(٢) المرجعان السابقان

المحسوسات موجودات بكل معانٍ الكلمة . وما معانٍ إفلامون الكلية إلا موجودات ذهنية يجردها العقل من المحسوسات . وإذا فوجود الأجسام الطبيعية حقيقة لا مرأء فيها :

ما هي المبادئ التي تتركب منها هذه الأجسام . إن القول مع الطبيعيين الأول بتركبها من مادة واحدة معينة (كالماء أو الهواء أو النار أو الجوهر الفرد) يعارض تمام المعارضة ما تشهد به الملاحظة من وجود التباين بينها تميزاً جوهرياً ولا يصح أن ندعى أن الاختلاف في المقدار أو الشكل هو علة الاختلاف في الخصائص الجوهرية التي تميز بها الأشياء ببعضها عن بعض كما يقول بذلك أنصار المبدأ الواحد هل يمكن أن نقول مع أنباد وقليس وأنكساغورس بتركيب الأجسام الطبيعية من مواد معينة قد اجتمعت بمقادير خاصة . الجواب لا . فإن هذا الفرض وإن صلح علة لوجود التباين بين الأشياء إلا أنه يبطل وحدة الكائن فتصبح جميع الأجسام الطبيعية كآلاتنا الصناعية ليس لها إلا تلك الوحدة العارضة التي تنشأ عن اجتماع الأجزاء وليس لها من فعل إلا ما ينشأ تلقائياً عن تفاعل أجزائها ، في حين أن المادة وحدها لا يمكن أن تفسر لنا خصائص الكائن الحي وأفعاله الذي يجب أن نعتبره بوحدته الحقيقة رغم تعدد أجزائه ووظائفه . وبمبدأ باطن يتحقق هذه الوحدة ويفسر لنا ما تعجز الطبيعة عن تفسيره (١)

وإذن فما هي مبادئ الأجسام عندك . يقول أرسطو إن ثمة في الوجود ظاهرة ملموسة وهي التغير فلنحاول أن نخللها أولاً فنقول :

إن التغير انتقال . فهل يمكن أن يكون انتقالاً من الوجود إلى عدم أو بالعكس أو انتقالاً من الشيء إلى نفسه أو ضدّه . الواقع أن كل هذه الاحتمالات باطلة . فإن فرض الانتقال من الوجود المطلق إلى العدم المطلق أو بالعكس فرض تصادمه البداهة . والانتقال من الشيء إلى نفسه يلغى معنى التغير . وليس من

(١) دروس في تاريخ الفلسفة للأستاذين مذكور وكِرم من ٧٠ وتاريخ الفلسفة اليونانية

الممكن كذلك انتقال الشيء إلى صده ، فإن الصد لا يمكن أن يستحيل إلى الصند . فبقي أن يقال إن التغير إنما يتم من حالة يمكن أن يطلق عليها أنها وجود بمعنى وجود بمعنى آخر . أي حالة وجود بالقوة وعدم بالفعل إلى حالة وجود بالفعل . فهو إذن إنتقال من حالة الالا وجود بالفعل إلى الوجود بالفعل . فهو إنما يجري بين صدين لا يتحوال أحدهما إلى الآخر بالضرورة كما قلنا . فيجب إذن أن يتعاقبا على شيء يظل ثابتا طول هذا التغير ويكونا مقوما للجسم ومبدأ فيه<sup>(١)</sup> وهذا الشيء يصح أن نسميه بالحيولي . ونعني بها مادة أولى غير معينة أصلا وبها تشرك الأجسام في كونها أجساما . ولما كانت غير معينة في نفسها فهي إذن ليست بعالية . كما أنها لا كمية لها ولا كافية . ولا يمكن أن تكون شيئاً داخلـاً في المقولات التي هي أقسام الوجود . فهي قوة صرفة «إمكانية» ، نضطر لوضعها ليصح لنا تفسير التغير . وإذن فيجب أن يكون من مبادئ الجسم هذه الحيولي .

ولتكن القول بأن الحيولي غير معينة وبها تشرك الأجسام في كونها أجساما يتطلب منها أن نقول بمبدأ آخر يفسر لنا ظاهرة أخرى وهي ظاهرة التمايز أو بعبارة أخرى التغير بين الأجسام . وهذا المبدأ هو مانسميه بالصورة . ونعني به العلة للآثار الخاصة بكل شيء على حدة . وباتحاد هذين المبدأين اتحاداً جوهرياً يتكون لنا كائن واحد . فكل منهما ناتص في ذاته ومتفرق إلى الآخر ومتتم له . فالحيولي والصورة يتميزان في الذهن ولا ينفصلان في الحقيقة ، فلا توجد الحيولي وحدها ولا الصورة التي هي أحد مبادئ الأجسام كذلك . اللهم إلا النفس الإنسانية قبل اتصالها بالبدن وبعد انفصالها عنه بالموت .

وينظر أرسطو إلى الحيولي كما قدمت باعتبارها إمكانية ولكنها ليست إمكانية لا وجود لها إلا في الذهن . وإنما هي إمكانية وجود<sup>(٢)</sup> . ومهمما كانت مرتبة هذا

(٢) علم الطبيعة لأرسطو ص ٤٢٥

(١) وفي ذلك يقول أرسطو في كتابه «علم الطبيعة» (ص ٤٢٨) «أما نحن فنؤكـد أن العـدم والـحيولي هـما شـيـان مـخـلـفـان جـداً وـأنـ الـحيـولي هـيـ الـلامـوجـودـ بالـعـرـضـ فـيـ حـينـ أنـ

الوجود فإنه على كل حال يسمح لها أن تتعشق الصورة لتحصل على الوجود الحقيقي . وهذا التعشق المستمر من المادة نحو الصورة والسعى للحصول عليها هو عند أرسطو (١) نوع من الحركة . تلك الحركة التي يعرفها أرسطو بأنها « فعل ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة » فالموجود إذن له ثلاثة أركان . مادة يتواجد عليها التغير . وصورة يتحقق بها التمايز . وحركة بها تحصل المادة على الصورة . ومن جموع هذه الأشياء الثلاثة عند أرسطو يتكون ما يعبر عنه « بالطبيعة » (٢) التي يقول في تحديدها إنها مبدأ الحركة والسكنون في الأشياء . هل هذه الأركان الثلاثة في نظر أرسطو قديمة أم محدثة . الواقع أن أرسطو يصرح تصریحاً جازماً بأنها قديمة . وله على ذلك ما يثبت مدعاه في نظره . فالميولى قديمة (٣) . لأنها كما قدمنا هي الموضوع الذي يقوم به الحوادث . فلو كانت حادثة لاحتاجت إلى هيولى تقوم بها وهيولاها تحتاج إلى هيولى وهكذا فيلزم التسلسل . على أنها من ناحية أخرى إذا قلنا بحدوث الميولى فمعنى هذا أنه ليست هناك هيولى كانت سابقة عليها في الوجود ، ولكنها لا بد أن تقوم بموضوع عند حدوثها . أو بعبارة أخرى لا بد إذا كانت حادثة أن تكون مسبوقة هيولى تقوم بها . ومعنى هذا أن الميولى التي هي الموضوع تكون موجودة قبل الميولى التي فرض حدوثها فتكون الميولى موجودة قبل أن توجد . هذا خلف .

والصورة كذلك قديمة . إذ لو كانت حادثة لكان لها صورة وهكذا إلى غير نهاية

---

العدم هو اللاموجود بالذات . وأن الميولى الجارة اللاصقة للجوهر هي من بعض الوجوه جوهر بعينه في حين أن العدم لا يكونه البتة . »

(١) وفي ذلك يقول أرسطو (ص ٤٤٠) في كتابه (علم الطبيعة) « أنها كالآتي التي ترغب في أن تصير ذكرأ أو القبيح الذي يريد أن يصير حسناً . لأن الميولى ليست القبيح لنادتها . إنها ليست قبيحة إلا بالعرض . وإنها ليست أثني لذاتها وليس إياها إلا عرضية )

(٢) محاضرات في الفلسفة للمستشرق سنتلانا . مخطوط . بمكتبة الجامعة

(٣) وفي ذلك يقول أرسطو ص ٤٤ من كتابه (علم الطبيعة) السابق (هناك ضرورة لأن تكون غير قابلة للهلاك وغير مخلوقة وفي الحق إذا كانت تتولد فيلزم أن يكون متقدماً عليها موضوع أصلي منه أمكن أن تأتي . لكن هذا بالضبط طبعها الخاص . وإذا فالميولى تكون قد وجدت قبل أن تتولد )

فيلزم التسلسل ولا يتحقق شيء بالته (١). على أنها إذا كانت ملازمة للهيوان كاً فلنا سابقاً وقد ثبت آنفـاً أن الهيوان هيئته فلا بد أن تكون الصورة قديمة أيضاً.

وأما قدم الحركة فيمكن الاستدلال عليه من طريقين. طريق ملاحظة الحركـة والمحركـة وطريق الزمان. فمن الطريق الأول (٢) نقول إذا فرضنا أن الحركة حادثـة فمعنى هذا أن أول حركة بعد الحدوث لا يكون مسبوقـاً بحركة أصلـاً. هذـامـن ناحـية. ومن ناحـية أخرى لا بدـنـ كلـ حـرـكـةـ منـ محـركـ وـمـتـحـركـ تـقـومـ بـهـ . إذا تـقـرـرـ هـذـاـ فـنـقـولـ هـذـاـ الـمـحـركـ وـالـمـتـحـركـ النـىـ قـامـتـ بـهـ أولـ حـرـكـةـ فـرـضـتـ لـاـ يـخـلـوـ إـيـمـاـ أـنـ يـكـوـنـ قـدـيمـينـ أوـ حـادـثـينـ وـكـلـ الـاحـتمـالـيـنـ باـطـلـ .

أما احتمـالـ أنهـماـ حـادـثـانـ فهوـ يـؤـدـيـ إـلـىـ الـخـلـفـ . وـذـلـكـ لـأـنـ حدـوـثـهـماـ لـابـدـ أنـ يـكـوـنـ بـحـرـكـةـ . وـتـسـكـونـ تـلـكـ حـرـكـةـ سـابـقـةـ عـلـىـ حـرـكـةـ مـنـهـماـ . وـعـلـىـ ذـلـكـ لـاـ تـسـكـونـ حـرـكـةـ مـنـهـماـ أـوـلـ حـرـكـةـ . وـالـفـرـوضـ أـنـهاـ أـوـلـ حـرـكـةـ . هـذـاـ خـلـفـ .

إذا اتـقـلـناـ إـلـىـ الـاحـتمـالـ الثـانـيـ . وـهـوـ اـفـتـراضـ أـنـ الـحـرـكـةـ وـالـمـتـحـركـ قـدـيمـانـ . فـلـاـ يـخـلـوـ الـأـمـرـ . فـإـيـمـاـ أـنـ يـكـوـنـ فـيـ طـبـيـعـةـ أـحـدـهـماـ أـنـ يـحـرـكـ وـالـآـخـرـ أـنـ يـتـحـرـكـ أـوـلـاـ . فـإـنـ كـانـ الـأـوـلـ هـوـ الـوـاقـعـ فـلـاـ يـتـصـورـ الـحـدـوـثـ حـيـثـنـذـ لـوـجـوـبـ . وـجـوـدـ الـمـعـلـوـلـ عـنـ تـعـامـلـ الـعـلـةـ . وـإـنـ كـانـ الثـانـيـ اـحـتـاجـتـ أـوـلـ حـرـكـةـ لـكـيـ تـحـدـثـ مـنـهـماـ إـلـىـ حـرـكـةـ قـبـلـهاـ تـحـدـثـ فـيـمـاـ عـلـيـهـ حـرـكـةـ فـسـكـونـ هـذـهـ حـرـكـةـ الـأـخـيـرـةـ سـابـقـةـ فـيـ الـوـجـوـدـ عـلـىـ مـاـ فـرـضـنـاهـ أـوـلـ حـرـكـةـ . هـذـاـ خـلـفـ .

وـمـنـ الـطـرـيقـ الثـانـيـ . وـهـوـ طـرـيقـ الزـمـانـ (٣) فـلـنـنـظـرـ . هلـ الزـمـانـ قـدـيمـ أمـ حـادـثـ . لـاـشـكـ أـنـهـ قـدـيمـ . لـأـنـ الزـمـانـ مـكـوـنـ مـنـ آـنـاتـ . وـالـآنـ وـسـطـ بـيـنـ مـدـيـنـ هـمـاـ نـهـاـيـةـ الـمـاضـيـ وـبـدـاـيـةـ الـمـسـتـقـبـلـ . وـإـذـنـ فـكـلـ آـنـ فـرـضـ لـابـدـ أنـ يـكـوـنـ مـسـبـوـقـاـ بـمـاضـ وـلـهـ قـبـلـ . وـهـذـاـ مـعـنـاهـ الزـمـانـ . وـإـذـنـ فـلـاـشـكـ فـيـ قـدـمـهـ . وـلـاـ يـكـنـ أـنـ يـتـصـورـ حـادـثـاـ أـبـداـ .

(١) راجـعـ أـرـسـطـوـ لـلـأـسـتـاذـ عـبـدـالـرـحـمـنـ بـدـوـيـ صـ ١٣٠ـ .

(٢) أـرـسـطـوـ لـلـأـسـتـاذـ بـدـوـيـ صـ ٤٦ـ وـمـاـ بـعـدـهـ . وـتـارـيخـ الـفـلـسـفـةـ الـيـونـانـيـةـ لـلـأـسـتـاذـ كـرـمـ صـ ١٨٨ـ وـمـاـ بـعـدـهـ .

(٣) مـقـدـمـةـ سـاتـهـلـيـرـ لـكـتـابـ «ـعـلـمـ الطـبـيـعـةـ»ـ لـأـرـسـطـوـ صـ ٤٧ـ . وـكـرـمـ صـ ١٨٨ـ . وـبـدـوـيـ صـ ١٤٧ـ .

وإذا كان الزمان مقياس الحركة وكان قد يما فلا شك أن الحركة نفسها تسكن قديمة . ويؤخذ من كل ما تقدم أن العالم قديم لا حادث . لأن كل ما فيه إما صورة أو مادة أو حركة .

ثم ينتقل أرسطو بعد ذلك في بحثه خطوة أخرى فيقول : هذه الحركة المتجدية للأنوار في الأشياء التي يتراقب عليها دائماً الحركة والسكن تلفتنا إلى ما بين الأشياء من علاقة التحرير والتراك . فإن كل متحرك فهو بحاجة إلى محرك آخر يغايده . وهذا عام في كل شيء حتى في الكائن الحي الذي نقول عنه تسافحاً أنه يتحرك بذاته مع أن الحرك والمتحرك فيه مختلفان من حيث إنه مؤلف من نفس تحرك وجسم يتحرك . وللنفس قوى مختلفة يحرك بعضها بعضاً . وأظن أن الأمر أظهر في غير الحي لأنه . أي الحي . متصل ومتتجانس ولا يمكن التمييز فيه بين محرك ومحرك . وعلى ذلك فإن تحرك الشيء كانت حركته بمحرك خارجي هو علة الحركة فيه . أو علة في رفع العوائق التي تحول بينه وبين حركته الطبيعية التي تصدر عن صورته الخاصة به . وإن كنا لا نعني أن التحرير لا بد أن يكون مباشراً . فقد يكون كذلك كتحريرك اليدي بالإرادة . وقد يكون بواسطة كتحريرك الحجر بالعصا والعصا باليدي واليد بالإرادة . غير أن الوساطة في حال الوساطة لا بد أن تكون متجاهلة لامتناع التداعي إلى غير نهاية . وإلا بقيت الحركة الأخيرة بغير علة لتوقفها حينئذ على وجود مالا ينتهي . وهو باطل . وإذا فلابد أن نصل في سلسلة العلل إلى محرك لا يتحرك بشيء آخر منعاً للتسلسل . ويظهر بط LAN التسلسل أيضاً إذا عكسنا السير . وحاولنا التأدي من المحرك إلى التحرك بدل العكس . فلو لم تكن الوساطة بينه وبين المتحرر الأخير متجاهلة لاستحال تحريكه قطعاً . وإن فلابد لكل متحرك من محرك . إن طريق مباشر أو بوساطة . ولكن الأمر لا بد أن يصل إلى محرك آخر أخص خصائصه أنه لا يتحرك بشيء آخر . ولتكن ما المانع في العقل من أن يكون هذا المحرك الأخير غير بحاجة إلى محرك آخر مغاير له . ويكون في الوقت نفسه متحركاً بذاته . ويكون مستثنى من قولنا لا بد لكل متحرك من محرك آخر غيره . فيقول أرسطو في الإجابة على ذلك . إن العقل

لا يجوز مطلقاً أن يكون الشيء محركاً متحركاً باعتبار واحد. فلو سلمنا الفرض المذكور في الاعتراض فمعنى ذلك أن المحرك المفروض لا بد أن يكون منقيساً إلى جزء محرك وجزء متحرك. لأن الجزء الواحد بعينه لا يتحرك بنفس الحركة التي يحرك بها. كما أن الذي يعلم الهندسة لا يتعلمها في نفس الوقت. وإذاً فالجزء المحرك الغير المتحرك يكون هو المحرك الأول (١)

هذا المحرك الأول اللازم لتفسير الحركة في الأشياء والثابت الذي تنتهي إليه سلسلة الم Hurricanes هو الله في نظر أرسطو. فإنه بحث في العالم الطبيعي فوجد أن الحركة تبقى بلا تفسير معقول لو لم تقل بمحرك أول له الثبات وحده دون باقي المحركات والم Hurricanes. ويكون سبباً في تحريك الأشياء. فتحصل بهذه الحركة على صورتها وكاملها. وإذاً فعل الله في نظر أرسطو هو التحريك لا الإيجاد والابراز. وقد أدرك هذه الحقيقة ابن تيمية وصرح بها وكان مصيباً (٢). إذ أن الصلة بين الله والعالم عند أرسطو إنما هي صلة تحريك وتحريك فقط. فأرسطو لم يعرف فسارة الخلق على الأطلاق.

ولكن كيف يحرك الله العالم. هل يحرك كولة فاعلية. لقد ارتأى ذلك أرسطو أولاً وأسكنه اصطدام بصعوبات جاءت من جراء هذا الفرض ولم يستطع التغلب عليها. فلنجأ أخيراً إلى القول بأنه يحرك العالم كولة غائية فقط. وفي ذلك يقول أرسطو في تعليم الحركة. إن السموات تشتته أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك ولكنها

(١) كرم ص ٢٣٢ ومقدمة ساتھلير ص ٥٠ ودروس في الفلسفة ص ٧٣.

(٢) راجع منهاج السنة ج ١ ص ٩٥، ٩٦ طبع بولاق وفيها يبين أن ذلك سر عدول ابن سينا عن دليل أرسطو في إثبات الله إلى فكرة الواجب والممكن.

وراجع أيضاً كتابه بيان موافقة صريح العقول لصحيح النقول ص ٧٠ ونص عبارته (ولم يثبت - أي أرسطو - في كتبه للعالم فاعلاً موجباً له بذاته وإنما أثبتت له علة يتحرك للتتشبه بهـ ثم جاء الدين أرادوا إصلاح قوله بجعلوا العلة أولى لغيرها كما جعله الفارابي وغيره)

لا تستطيع لأنها مادية فتحا كيما بالتحرك حركة متصلة دائمة وهي الحركة الدائرة . وهذا ليس تعليلاً بل هو في الواقع خيال وشعر<sup>(١)</sup> .

وهكذا وضع أرسطو الله على رأس العالم وجعل السموات تتجه بالحركة إليه . وترك العالم يدور على نفسه ويدير معه الشمس فینشأ من دورانها حول الأرض تعاقب الليل والنهار . ومن دورانها حول فلك البروج تنشأ الفصول الأربع ما يؤدى إلى اختلاف الحركة والضوء على ظهر الأرض . فتشتت العناصر في العالم الأرضي بعضها إلى بعض . وتتكون الأحياء وتنعدم أو بعبارة أخرى تظهر الصور وتحتفظ . وفكرة أن للحركات السماوية تأثيراً في عالمنا قد ظلت إلى اليوم مبعث القول بالتنحيم في العالم

وأرسطو كما يقول بأزلية العالم يقول بأبديته . وإن كان تصوره للأبدية في عالم السماء مختلف عنه في عالم الأرض . فعالم السماء أبدى بكل ما فيه . فلا يوجد فيه كون ولا فساد من الأزل إلى الأبد . وكل ما فيه لا يجوز عليه التغير أصلاً . وهو مثال للنظام والكمال دائماً . وكواكبه في نظر أرسطو كائنات حية وطاقة بل هي أكثر حياة من الإنسان . (٢) وهي تنعم بهذه الحياة كما ينعم الإنسان بل وبدرجة أعظم . فإذا نزل أرسطو بفكرة إلى عالم الأرض . أو بعبارة أخرى إلى ما تحت فلك القمر فهو يرى أن الأبدى فيه هو المادة فقط والصور بنوعها لا بشخصها . لأنه قابل للسكنون والفساد . ولما كان الدافع إلى تكوين الصور مختلفاً كان لا بد أن يقع فيه شيء من

(١) وفي ذلك يقول الأستاذان مذكور وكرم في كتابهما ( دروس في تاريخ الفلسفة ) ص ٧٣ ( وأما عن التحرير فقد ارتى أرسطو في موضع أن الله يحرك العالم كله فاعلية ولكن يلوح أن مشكلة صرفته عن هذا الرأي هي أن المعاشرة ضرورية للتحرير وكيف يجوز على الله حماية العالم والله غير جسمى فذهب في موضع آخر إلى أن الله يحرك العالم كله غائية ) ويتناول الأستاذ كرم المسألة بتفصيل أوفى في كتابه « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٢٣٥ (٢) وفي ذلك يقول ابن سينا في شرحه لمقالة اللام ( مخطوط بدار الكتب تحت رقم ٢١٦ ) ص ١٤ ( فقد بان من مذهب أرسطو أنه يقول بحركات تحرك على أنها مشتهرة مفارقة ومحركات في أجسام السموات تحرك على أنها مشتهرة ومشتبهة )

الشذوذ وعدم الانسجام . وإن كان العالم بأسره تسوده الغائية ويمكن أن نقول إنه على أتم صورة وأحسن نظام .

وأرسطو يربط بين أجزاء العالم المختلفة برباط التأثير والتأثير . أو بعبارة أخرى برباط الهيولي - إذا أخذتها بمعنى القابلية - والصورة - إذا أخذتها بمعنى التأثير مطلقاً - وإذا فالعالم مراتب . وكل مرتبة مادة لما فوقها وصورة لما تحتها حتى نصل في الارتفاع إلى الصورة المحسنة أو الله . وفي النزول إلى المادة المحسنة التي تحاول أن ترقى إلى المجدنية ثم إلى الحيوانية ثم إلى الإنسان . والإنسان يسعى أن يكون كعقل القمر . وبعد ذلك توجد الجواهر المفارقة التي تحاول أن تتشبه بالله الذي يتربع على قمة الوجود . وينتهي إليه العالم كله بالسعى والمحبة . وإذا فأرسطو يقول بالتطور . ولكنه تطور منطق . ففكرة انتقال الشيء من نوع لم يقل بها أرسطو . وهذا ما يميزه عن أنصار التطور في العصر الحديث . بل على العكس من ذلك كان يرى أن صور الأنواع أبدية كما هي أزلية . ولكنه كان يقصد بتطوره هذا التبشير بغاية العالم الخيرة . وحمل الإنسان على إيثار جانب العقل ليصبح كعقل القمر الذي هو أعلى مرتبة منه ..

وأرسطو لا ينسى قط أن يقدم إليك الأدلة على أبدية المادة والصورة . وكذلك الحركة . فهو يقول في الاستدلال على أبدية المادة . أنها لفسدت لو جدت هيولي أخرى تبقى لتحدث عنها الأشياء . ومعنى هذا أن الهيولي تبقى بعد أن تفنى (١) وهو خلف وإذا كانت الهيولي أبدية كانت الصورة كذلك . لأن الهيولي لا توجد بدونها .

وأما الدليل على أبدية الحركة فيقول فيه أرسطو إن فساد الحركة لا يتصور إلا بإعدام الحركات والمتحرفات . ومعنى قبولهما العدم أن علتهما حادثة فاسدة . إذ أن العلة القديمة لا يقبل معلوها العدم أصلاً . ومعنى أن علتهما حادثة فاسدة أن علتها كذلك حادثة فاسدة لنفس التعليل السابق وهكذا . وإذا كان إعدام الشيء إنما يكون بإعدام عنته فلا بد إذن في إعدام الحركات والمتحرفات من إعدام علتهما الحادثة الفاسدة . وإعدام علتهما الحادثة الفاسدة لا بد فيه من إعدام علتها الحادثة الفاسدة . وهكذا لا تتفق

حركة الإعدام أبداً بل تسلسل<sup>(١)</sup>. ومعنى ذلك استحالة إعدام المحرّكات والمحركات. فيستحيل بذلك فساد الحركة وهو المطلوب.

على أن أرسطو لا يقنع بهذا. بل يسوق إليك دليلاً كيما على أزلية الحركة وأبديتها يشبه تمام الشبه ماساقه فلاسفة المسلمين من دليل كي على أزلية العالم وأبديته. فيقول: (العلة الأولى ثابتة. هي دأبها نفس القدرة ومحدثة نفس المعلول. ولو فرضنا وقتاً لم يكن فيه حركة لزم من هذا الفرض أن لا تكون حركة أبداً. ولو فرضنا على العكس أن الحركة كانت قدية لزم أنها تبقى أبداً)<sup>(٢)</sup>

ومعنى هذا أن المحرك الأول أو (الله) مشابه الأحوال دأبها. فاما أن يحرك أزلاً وأبداً أو لا يحرك أبداً. ولكن الحركة موجودة. وإذن فالحركة أزلية أبدية ..

هذا المحرك الأول أو العلة الأولى أو الله . ماهي خصائصه وأوصافه في نظر أرسطو ؟ وللإجابة على ذلك يقدم إليك (مقالة اللام)<sup>(٣)</sup> ليشرح لك فيها حقيقته. تلك المقالة التي كانت من أهم الأسباب في كل مدار من أبحاث كلامية وفلسفية في الإسلام حول الله وصفاته وصلته بخلقه . فأول خصائصه كما مر

(١) إنه ثابت لامتحرك . إذ لو تحرك لاحتاج إلى محرك آخر ويتسلسل الأمر أو يدور . وأيضاً فإن كل متحرك ناقص . لأنه إما أن يتحرك إلى أكمل من حاليه . ومعنى هذا أنه لم يكن في الحالة العليا من السكال أو إلى أنفصال من قيمته ومعنى هذا أنه يجوز عليه الانحطاط . والله عين السكال لا يجوز عليه أن ينحط . وليس هناك مرتبة أعلى من مرتبته حتى يتحرك إليها . وهو :

(٢) فعل محسن أو صورة محسنة . وبعبارة أخرى ليس فيه شيء من القوة أو (المهوى والإمكان) . وذلك لأنه لو كان مشتملاً على القوة لاحتاج إلى محرك آخر

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨٩

(٢) المرجع المذكور ص ١٨٧

(٣) من كتاب مابعد الطبيعة وقد ترجمها الدكتور أبو العلا عفيفي عن النص الانجليزي =

يُخرجه من القوة إلى الفعل . وأيضاً (فإن مافية القوة ليس من الضروري أن يفعل) (١) كما أنه وقد اشتمل على القوة من الممكن أن ينعدم . وأزليَّة الحركة وأبديتها تأبىان ذلك كله . ولأجل هذا يجب أن يكون المركِّب الأول .

(٢) أزليَّاً أبداً . وذلك لأنَّه علة للحركة الأزلية الأبدية ومن المحال أن يكون علة الأزلِيَّة أبداً ليس أزليَّاً ولا أبداً . وهو

(٣) لا يجوز عليه التغيير . وذلك لأنَّ التغيير انتقال من حال بالقوة إلى حال بالفعل . وهو فعل مخصوص .

(٤) وهو واحد بالعدد لاشريك له ، إذ لو كان متعدداً لما دخله الامكان ( فان الأشياء الكثيرة في العدد ذات هيولى) وذلك - كما أفهم - لاشتراكتها جميعاً في شيء مشترك وتميز كل منها ب特يب خاص به . فهذا القابل المشترك بين الجميع هو الهيولي . ولا يمكن أن يكون مشتملاً على الهيولي أو الإمكان لأنَّه فعل مخصوص ، فالمركب الأول غير المتحرك هو واحد بالماهية والعدد ) (٢) .

(٥) وهو بسيط لا أجزاء له . لأن التركيب يقتضي الامكان من ناحية . ولأن كل مركب لابد أن يكون متناهياً (ولا واحد من الأشياء المتناهية له قوَّة لانهائيَّة) (٣) بها يحدث الحركة الأزلية الأبدية . وإذا كان بسيطاً

(٦) لم يكن جسماً . إذ أنَّ الجسم مركب من أجزاء والمركب الأول لا أجزاء له . والجسم أيضاً مشتمل على الهيولي والمركب الأول فعل مخصوص . وإذا لم يكن جسماً فهو عقل مخصوص . يعقل ذاته فيكون بذلك عاقلاً . وفي الوقت نفسه معقولاً . من

العتمد لدى جامعة أكسفورد في عدد مايو سنة ١٩٣٧ م من مجلة كلية الآداب مع مقارنة لها بترجمة عربية قدِّمة لا يعرف صاحبها

(١) مقالة اللام ص ١٢٧

(٢) المرجع المذكور ص ١٠٨

(٣) المرجع السابق ص ١١٨

غير أن يؤدى ذلك إلى التكثير في ذاته . ولكن هل يعقل مع ذلك غيره ؟ يقول أرسطو . لا . لأن ذلك يؤدى إلى النصب والكلال . ولأنه إذا عقل الأشياء صار منفuela عنها و لها تأثير فيه . ويؤدى هذا إلى إدخال التغيير والامكان فيه وهو فعل محسن . ولأن في هذا إدخالا للأشياء المنحطة في ذاته وهو في الغاية من الإلهية والكرامة والعقل (١) . وليس جهله بالأشياء يستلزم نقصا فيهم ، فان بعض الأشياء أفضل أن لا تبصر من أن تبصر ، ثم يقول أرسطو مفرعا على ذلك « فالعقل الإلهي إذن إنما يعقل ذاته ، ولا يعقل غيره بتاته . وإذا لم يكن عالما بالعالم فلا سبيل إذن إلى العناية به وتدبره . (٩) وهو حي . ولكن حياته تعود إلى تعقله لذاته . أو بعبارة أخرى . تعود إلى عليه . وفي ذلك يقول أرسطو : « والحياة أيضا من صفات الله . فان فعل العقل حياة والله هو ذلك الفعل و فعله الصادر عن ذاته حياة فاضلة أزلية (٢) »

(١٠) وهو لاصد له . وذلك لأن جميع الاصناد ذات هيولى (٣) ، فهما لا بد أن يتعاقبا على قابلهما .

(١١) وهو « خير » محسن . وفي ذلك يقول أرسطو « فالمحرك الأول إذن موجود بالضرورة وحيث إنه موجود بالضرورة فوجوده خير (٤) »

(١٢) وهو « عاشق ومعشوق » يعشق ذاته وهي معشوقته له وهو كذلك معشوق للعالم يتوجه إليه كصلة وغاية .

(١) المرجع السابق ص ١٢٨ . ويعلق ابن سينا على موقف أرسطو من علم الله بغيره في شرحه لمقالة اللام (ص ١٧) قائلا « إن ما دعاه أرسطو من أن تتبع العقل له متبع خطأ » وذلك لأن التعقل يزيد العقل قوة وأرسطو نفسه يقول هذا في العقل الإنساني . ويعلق على قول أرسطو « فإن بعض الأشياء أفضل أن لا تبصر من أن تبصر » بقوله (ص ١٨) (وليس ب المسلم أيضا أنه إن لم يضر بعض الأشياء فهو خير من أن يضر . بل هو كلام غافى جدا ) ثم يقول : « إن أرسطو يدعى أن الأول إنما يعقل ذاته فإن أراد أنه يعقلها فقط فقد قال ماليس بمحض وإن ادعى أنه يعقلها لا كما نقلها نحن فهو مسلم . لكنه كان يجب أن يشير إليه ولا يسكن عنه »

(٢) مقالة اللام ص ١١٧ .

(٣) مقالة اللام ص ١٣٦ .

(٤) المرجع السابق ص ١١٥

(١٣) وهو ، أَفْضَلُ سَعِيدٍ وَأَجْلَ مُبْتَهِجٍ ، وَفِي ذَلِكَ يَقُولُ أَرْسَطُو ، وَفَعْلُ الْعُقْلِ  
هُوَ أَفْضَلُ فَعْلٍ وَأَكْثَرُهُ لَذَّةً . فَإِذَا كَانَ اللَّهُ دَائِمًا فِي تِلْكَ الْحَالَةِ الْفَاضِلَةِ الَّتِي تَكُونُ لَنَا أَحْيَا نَا  
كَانَ ذَلِكَ مَا يُشِيرُ إِلَيْهِ الْعَجَبُ فِينَا . وَإِذَا كَانَ فِي حَالٍ أَفْضَلُ أَثْنَاثَ ذَلِكَ عَجَبًا أَعْظَمُ . وَلَكِنْ  
اللَّهُ بِالْفَعْلِ فِي حَالَةِ أَفْضَلٍ (١) ، وَيَعْلَقُ ابْنُ سِينَا فِي شِرْحِهِ هَذِهِ الْمَقَالَةِ عَلَى تِلْكَ الْفَقْرَةِ  
فَيَقُولُ : « مِثْلُ هَذَا الْمَبْدُأِ الَّذِي يَعْقُلُ ذَاتَهُ وَيَعْقُلُ كَلَّا حَقِيقَتَهُ وَشَرْفَهَا فَهُوَ مُغْتَبِطٌ  
بِذَاتِهِ يَلْتَذِبُ بِهَا (٢) » ثُمَّ يَقُولُ (فَإِنْ كَانَ إِلَاهُ أَبْدًا كَحَالَنَا فِي وَقْتٍ مَا - أَيْ فِي وَقْتٍ  
اخْتَلَاسِنَا لِلْمَعْقُولَاتِ وَسَعْادَتِنَا بِهَا - فَذَلِكَ عَجَيبٌ . وَإِنْ كَانَ أَكْبَرُ مِنْ إِدْرَاكًا فَذَلِكَ  
يَسْتَدِعِي عَجَبًا أَكْثَرُ ) ثُمَّ يَقْرَرُ أَنَّ الْإِدْرَاكَ أَبْدِيٌّ لَهُ وَبِحَالَةِ أَعْظَمٍ . ثُمَّ يَقُولُ وَإِذْنَ  
فَتَكُونُ سَعَادَتِهِ أَكْمَلٌ . فَالْأَنْتِيَجَةُ إِذْنَ أَنَّ اللَّهَ أَفْضَلُ سَعِيدٍ وَأَجْلَ مُبْتَهِجٍ .

وَقَدْ اخْتَمَ أَرْسَطُو مَقَالَتَهُ بِتَأْكِيدِهِ لِوَحْدَةِ اللَّهِ بِقَوْلِهِ : « لَيْسَ مِنَ الْخَيْرِ حَكْمُهُ  
السَّكِيرُينَ بِلِ الْحَاكِمِ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ وَاحِدًا (٣) . »

وَهَكُذا صُورَ أَرْسَطُو اللَّهَ بِأَجْلَ صُورَةِ . وَتَسَامِيَ بِهِ عَنِ الْعِلْمِ بِالْعَالَمِ وَالْعِنَاءِ بِهِ .  
وَجَعَلَ أَعْنَاقَ السَّكَانَاتِ تَكَادَ تَقْطَعُ مِنْ شَدَّةِ التَّطَلُّعِ إِلَيْهِ وَهُوَ مَتَّعَالٌ فِي كَبْرِيَاهِ  
مَشْغُولٌ بِعَظَمَتِهِ عَنِ الْإِلْتِفَاتِ إِلَى عَشَاقِهِ . فَهُوَ تَنْشَالٌ جَمِيلٌ أَوْ صُورَةٌ فَنِيَّةٌ رَائِعَةٌ أَوْ  
شَيْءٌ جَذَابٌ مُسْتَكْمَلٌ لِكُلِّ صَفَاتِ السَّكَالِ . وَكُلُّ مَا يُرِبِّطُهُ بِهِ هُوَ رِبَاطُ الْعُشُوقِ  
وَالْمُحِبَّةِ مِنَ الْعَالَمِ لَهُ وَاتِّجَاهُهُ نَحْوُهُ لِارْبَاطِ الْحَاقِ وَالْتَّدِيرِ وَالْعِنَاءِ . كَلَامٌ يَرْضَى الْعَاطِفَةَ  
وَلَا يَقْنِعُ الْعُقْلَ فَهُوَ جَدِيرٌ بِشَاعِرٍ لَابْنِيَاسُوفِ وَاقِعِيِّ كَأَرْسَطُو .

فَإِذَا تَجَاوَزْنَا رَأْيَ أَرْسَطُو فِي اللَّهِ وَصَلَتْهُ بِخَلْقِهِ لِنَرِى رَأْيَهُ فِي إِلَّا نَسَانِ . فَإِنَّا نَجِدُ أَنَّ  
أَرْسَطُو يَقْرَرُ أَنَّ أَنْوَاعَ السَّكَانِ الْحَيِّ مِنْ نَبَاتٍ وَحَيْوانٍ وَإِنْسَانٍ تَتَمَيَّزُ جَمِيعَهَا عَنْ بَقِيَّةِ  
السَّكَانَاتِ الْغَيْرِ الْحَيَّةِ بِاَشْتِهِاهَا عَلَى (قُوَّةِ الْحَيَاةِ) . أَوْ بِعِبَارَةِ أُخْرَى بِأَنَّهَا نَفْسًا (نَبَاتِيَّةً)  
بِهَا يَتَغَذَّى السَّكَانُ وَيَنْمُو وَيَوْلُدُ الْمُثَلُ . وَأَنَّ الْحَيْوانَ وَالْإِنْسَانَ يَفْضِلُانَ النَّبَاتَ

(١) مقالة اللام ص ١١٧

(٢) شرح مقالة اللام ص ١١ و ١٢

(٣) مقالة اللام ص ١٣٨

باشتئامها أيضاً على (نفس حيوانية) يكون من آثارها الإحساس والحركة . وبالإحساس وحده يتصرف الحيوان بدافع غريزي « لا عن إرادة و اختيار »، وأما الإنسان فيفضل الحيوان بالعقل أو بعبارة أخرى « بالنفس الناطقة »، التي يكون بها الإدراك الذي يمكن للإنسان من الترجيح وال اختيار .

وليس معنى ذلك أن أرسطو يرى تعدد النفوس . ففي الحيوان مثلاً نفسان . نباتية وحيوانية . وفي الإنسان ثلاثة نفوس . المذكورةتان والنفس الناطقة . فإن أرسطو يرى أن النفس صورة الجسد وعلة وحدته . وإنما يريد أن يقول إن النبات يتميز فقط بقدرة الحياة أو «النفس النباتية» . وأن الحيوان يتميز بنفس «الحيوانية»، يكون بها النمو وتوليد المثل وتمكنته أيضاً . من الإحساس والحركة كذلك . وأن الإنسان له «نفس ناطقة»، تقوم بمهمة النفس النباتية والحيوانية وله مهام أخرى فوق ذلك وهي إدراك المقولات وتمكين الإنسان من التصرف عن إرادة و اختيار . فطبعية النفس الإنسانية إذن وحدتها بها النمو . والاحساس . والإدراك . وتميزها عن طبيعة

ولما كانت النفس الإنسانية تتميز عن غيرها بادراكها لكلاً من الكلمات والكلمات مجردة فيجب علينا إذن أن نحكم بأنها جوهر مجرد أو بعبارة أخرى «فارق»، لا يتحدد ببعضه من أعضاء الجسد وإن كان يقوم بتدبيره واستخدامه. وأرسطو يرى أن العقل أو النفس الناطقة يكون في مبدأ أمره قوة صرفة كالحس. بل إنه أمعن في معنى القوة والقابلية منه. إذ أنه قابل لإدراك الماهيات جميعاً في حين أن الحس لا يدرك سوى المحسوسات من حيث هي كذلك. فحقيقة أنه كلام آلة الصالحة لأن تنطبع فيه المعقولات بأسرها. ولما كان العقل بالقوة لابد له من عقل بالفعل يخرجه من القوة إلى الفعل كان الإنسان في انتقاله من عاقل بالقوة إلى عاقل بالفعل بحاجة إلى «العقل الفعال»<sup>(١)</sup>، الذي يجرد الصور المعقولة ويطبعها في هذا العقل الهيولياني أو بعبارة أخرى «العقل المنفعل».

(١) يقول الأستاذ كرم ص ٢١٣ في كتابه تاريخ الفلسفة اليونانية إن كلمة (العقل الفعال) من فعل الشراح وضووها بناء على ألفاظ أرسطو ومذهبة العام .

وهنا تساؤل الشراح عن حقيقة (العقل الفعال) . فذهب بعضهم إلى أنه الله نفسه . إذ أن الصفات التي أضفهاه أرسطو عليه من كونه مجردًا وخالدًا ومؤثرًا لا تنطبق إلا على الله في نظرهم . ويعلق ابن سينا على هذا الرأي قائلاً ، ثم كثير منهم يجعل العقل الفعال هو الإله الأول . فيبلغ من جهله أن يجعل الإله الأول الحق محصوراً في قلب أو دماغ وهذا جهل وجسارة (١) ، ثم يرى بعد ذلك - متخدًا من نظام أرسطو العام في ترتيب الكائنات وتأثير بعضها في بعض ما يؤيده - أن ذلك العقل الفعال هو (عقل القمر) إذ أنه يقتضى هذا الترتيب هو التالي لعقل الإنسان وهو كالصورة له . ويؤيده في ذلك كثير من القدماء والمخذلين .

ولتكن إذا رجعنا إلى كلام أرسطو نفسه لوجدنا فيه ما يؤيد قول أولئك الذين يقولون . إن أرسطو لا يذهب إلى أن العقل الفعال هو شيء خارج النفس بل هو يرى أنه جهة من جهاتها . وكأن النفس في نظره تنقسم إلى جهة منفعة أو متأثرة . وإلى جهة فاعلة أو مجردة . وإلى القارئ قوله أرسطو نفسه (يجب أن يكون في النفس تمييز يقابل التمييز العام بين المادة وبين العلة الفاعلية التي تحدث الصور في المادة . وفي الواقع نجد في النفس من جهة واحدة العقل المائل لل المادة من حيث إنه يميز جميع المعقولات . ومن جهة أخرى العقل المائل للعلة الفاعلية لأنه يحذفها جميعاً (٢) ) فارسطو يقول (يجب أن يكون في النفس) ثم يقول أيضاً (وفي الواقع نجد في النفس) وأظن أن في هاتين الفقرتين ما يؤيد هذا الرأي الأخير إلى حد كبير .

ثم يتحدث أرسطو قائلاً: إذا كانت النفس الإنسانية جوهرًا مجردًا وخاصتها التي تتميز بها عن غيرها من النفوس النباتية والحيوانية هي إدراكها للمعقولات فقط . وإذا كانت سعادة كل كائن إماهى في تمام ما يتميز به . فيجب إذن أن نقرر أن سعادة الإنسان بما هو إنسان إماهى في تمام المعرفة . وفي ذلك يقول أرسطو مانصه: (وما هو أشد خصوصية

(١) التعليقات على كتاب النفس لأرسطو ص ٣٥ تأليف ابن سينا مخطوط تحت رقم ٢١٤ فلسفة (بدار الكتب المصرية)

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١١٣ . والفلسفة الإغريقية ج ٢ ص ٩٨ للدكتور غلاب .

بالإنسان إنما هو حياة الفهم ما دام الفهم هو في الحق كل الإنسان . وبالنتيجة حياة الفهم هي أيضاً أسعد حياة يمكن المرء أن يحياها (١) :

ثم يقول أرسطو . وبعد فناء الجسد تبقى النفس خالدة من حيث إن لها فعلًا خاصاً بها لا تحتاج في مزاولته إلى الجسد وهو التفكير (٢) . وإن كانت نصوص أرسطو في الخلود لا تخلو من غموض وتردد (٣) .

فإذا رأخت تسأل أرسطو عن الأثر الذي يرجوه من الفلسفة فإنك تجده يقول : إن ما أهدف إليه من الفلسفة هو إقناع الإنسان عن طريق المنطق بعمل الخير والسلوك السوي في الحياة . وذلك لأنّه ما دام يعرف أن كماله في العقل والمعرفة فإن ذلك قد يكون حاملا له على إثمار جانب العقل وترجيحه على جانب الهوى والرذيلة

---

(١) علم الأخلاق إلى نيكوماحوس ترجمة معالي لطفي السيد باشاج ٤ ص ٣٥٧

(٢) وفي ذلك يقول الأستاذان مذكور وكرم معبرين عن أرسطو (ولكن متى افصلت النفس الإنسانية عن الجسم بالموت بقيت خالدة من حيث إن لها فعلًا خاصًا هو التفكير تزاوله من غير عضو . وذلك هو برهان الخلود عند أرسطو يذكره صراحة في غير ماموضع . ولو أن حديثه مهم في بعض الموضع يفتقر إلى التأويل ) .

(٣) ودليل تردداته ما يقوله في مقالة اللام ص ١٠٢ ترجمة الدكتور أبي العلاء عفيفي (ولكننا يجب أن ننظر فيما إذا كانت أية صورة تبقى بعد الشيء الذي هي صورة له فإنه لا يوجد ما يمنع من ذلك في بعض الأحوال . بل ربما كانت النفس من هذا النوع ) وأظن أن القاريء يلمس من النص بسهولة تلك النغمة البدائية من التردد .

على أن المسألة في نظرى مشكلة من وجه آخر وهو على فرض أن لكل إنسان نفساً متميزة تبقى بعد فنائه فالسؤال الذي يرد . ومن أين جاءت هذه النفس وأرسطو لم يعرف فكرة الخلق ؟ يعترف الأستاذ كرم في كتابه ( تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢١٧ ) بأن المسألة معلقة . ويقول الأستاذ فريد وجدى في الجزء الثالث من المجلد الثاني عشر لمجلة الأزهر سنة ١٣٦٠ هجرية ص ١٩٠ إن أرسطو قد قدر في كتابه ( الميتافيزيقا ) أن للإنسان ( روحًا إلهية وهي خالدة ومتزنة عليه من خارج الطبيعة المتغيرة الفانية ) ولكن ما هو هذا الخارج ؟ مع ملاحظة أن أرسطو لا يعرف فكرة الخلق . إننى أعتقد أنه ليس من السهل علينا أن نحمل هذا الإشكال .

فيسعد بفضيلته ويسود الوئام بين بنى الإنسان . وإذا فغاية الفلسفة عند أرسطو هي العمل على أن يسود الخير في هذا العالم .

ونستطيع أن نستخلص من كل ما قدمناه عن أرسطو بضعة أفكار .

(١) حقيقة الله في نظره أنه عقل حض و فعل حض لا يجوز عليه التغير ولا يلحقه الفناء ولا يعلم إلا ذاته ولا يعني بالعالم ولا يقوم بتدبره . وهو مع ذلك واحد من كل وجه ومنزه عن المادة ولو احتجها .

(٢) والعالم عنده قديم والله لم يخلقه . وإنما كل ما بينهما من رباط إنما يعود إلى رباط العشق والمحبة فقط . وإذا فالعالم يشارك الله في الأزلية . وإن خالقه في الخصائص والأوصاف .

(٣) والعالم عنده أيضاً أبدى ك مجركه . والأبدية فيما فوق فلك القمر مختلفة عنها فيما تحته . فما فوق فلك القمر أبدى بصفاته وصوره لا يجوز عليه التغير ولا يلحقه التطور . وأما ما تحت فلك القمر فهو أبدى بما داته وصوره النوعية فقط . وأما أفراده الجزئية فتغيرة ومتقلبة .

(٤) وأما رأيه في الإنسان فيتلخص في أنه يرى أبدية الروح وخلودها مع اعتقاد أن سعادتها إنما تكون في المعرفة فقط . وأنه لا يمكن أن تناول كمال السعادة إذ كانت ملائكة للبدن .

(٥) ثم يجب علينا ألا ننسى أن غاية الفلسفة عنده هي الخير وحمل الناس على السلوك السوي في الحياة .

هذه هي بعض الأفكار الأرسطية التي قرأها ابن سينا وواجهه في ضوئها مصادر الشريعة . فإذا رأى في الدين من آراء تلقي أو تبيان مع كل ذلك ؟

(ب)

يتميز الإسلام أوضاع ما يتميز به سكر ثلث رئيسية . هي فكرة الخلق والعناية والبعث . فالقرآن يلفت الأنظار في شدة إلى النظر في ملائكة السموات والأرض ليصل الإنسان من ذلك إلى الاعتقاد بوجود خالق ( وفي الأرض آيات )<sup>(١)</sup>

للموقدين ، وفي أنفسكم أفلأ تبصرون (١) ، أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون (٢)

فالنظام المتمثل في السكون ، والذى يستحيل أن يكون بفعل المصادفة يستلزم قطعاً وجود خالق أبدع ونظم . سبحانه « لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه (٣) » ، والقرآن لم يكتفى بالتنبيه على فكرة الخلق بوجه كلى بل فصل ووضح . فهو الذى رفع السماء بغير عمد . وألقى في الأرض رواسى أن تميدنا . وزين السماء الدنيا بمصابيح وحفظاً . وخلق الإنسان وسخر له ما فى الدنيا . إلى غير ذلك . وهذه المخلوقات جموعاً تتجه إليه بالتقديس والعبادة . وإن كنا لاندرك ذلك « وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفهون تسبيحهم (٤) »

ويتخذ القرآن من هذا النظام أيضاً الدليل على وحدة الخالق . إذ لو تعددت الآلهة « لذهب كل إله بما خلق . ولعله بعضهم على بعض (٥) » وهذا يؤدي قطعاً إلى فساد النظام واحتلال السكون « لو كان فيما آلة إلا الله لفسدتا (٦) »

وإذا كان الله الواحد خالقاً فلابد أن يكون موصوفاً بصفات تمكّنه من الخلق والإيجاد . من حياة أشار إليها القرآن بقوله : « هو الحي القيوم » ، إذ أن من يفقد الحياة لا يستطيع أن يوجد . بل ويجب أن تكون حياته باقية بعد الخلق ليمسك العالم عن الفنا . وإلى ذلك أشار القرآن بقوله : « إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولاً (٧) » ، ويجب أن يكون كذلك قادراً . إذ كيف يخلق مع العجز ؟ وإليه أشار القرآن بقوله : « إن الله على كل شيء قادر » . وإذا كان خالقاً للعالم فهو مرشد للخلق أيضاً من غير أن يكون فعله ناشتاً عن طبع أو إكراه خارجي . سبحانه « فعال لما يريد » . وهو مع ذلك عالم بما خلق لأنه صنعه : « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير (٨) » ، وإذن ففكرة الخلق تستلزم أن يكون الخالق متصفاً بالحياة والقدرة والإرادة والعلم . وكما الخلق وكونه على أقصى ما يكون من النظام والإبداع يدل على أن الخالق واحد أيضاً .

(١) الداريات ٢٠ (٢) الطور ٣٥ (٣) الأنعام ١٠٢ (٤) الأسراء ٤٤

(٥) المؤمنون ٦١ (٦) الأنبياء ٢٢ (٧) فاطر ٤١ (٨) الملائكة ١٤

فَإِذَا تَرَكْنَا فَكِرَةَ الْخَلْقِ إِلَى الْعِنَاءِ فَإِنَّا نَجِدُ أَنَّ الْقُرْآنَ يُؤْكِدُ فِي وَضْوَحِ أَنَّ عَلَاقَةَ اللَّهِ بِالْعَالَمِ لَمْ تَنْقِطْعْ بَعْدَ الْخَلْقِ . بَلْ إِنَّ اللَّهَ بَعْدَ إِبْدَاعِهِ الْعَالَمَ قَدْ ظَلَّ دَانِبُ الْعِنَاءِ بِهِ لِدَرْجَةٍ أَنَّهُ لَا تَأْخُذُهُ سَنَةٌ وَلَا نُوْمٌ . فَهُوَ يَتَعَهَّدُ كُلَّ شَيْءٍ فِيهِ حَتَّى الْحَشَرَاتِ الْحَقِيرَةِ وَحَتَّى الْكَافِرِ وَالشَّيْطَانِ . فَهُوَ يَرْزُقُ الْجَمِيعَ وَيَسِّرُ لَهُمْ سَبِيلَ الْحَيَاةِ ، وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رَزْقُهَا (١) ،

وَتُسْتَطِعُ أَن تَدْرِكَ فِي سُهُولَةٍ أَنَّ الْقُرْآنَ يَنْصُ عَلَى أَنْ عِنْيَةَ اللَّهِ بِالْإِنْسَانِ أَعْظَمُ  
مِنْ كُلِّ شَيْءٍ . فَقَدْ خَلَقَ مِنْ أَجْلِهِ الْأَنْعَامَ لِتُوفَّرَ لَهُ الرَّاحَةُ وَالدَّفَءُ . وَالْأَرْضُ لِتُنبَتَ  
لَهُ الْكَلَأُ وَالزَّرْعُ . وَالسَّمَاءُ لِتُهَدِّيهِ بِالنَّجُومِ فِي الظَّلَمَاتِ . وَالْبَحْرُ لِيَتَخَذَّ مِنْهُ الطَّرِيقَ  
إِلَى حِيثُ يَقْصُدُ مِنَ الْجَهَاتِ . وَيَسْتَخْرُجُ مِنْهُ الْحَلِيُّ وَالْزِينَةُ وَمَا هُوَ نَافِعٌ فِي الْحَيَاةِ  
إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مَا تَجَذَّهُ مَوْفُورًا فِي كَثِيرٍ جَدًا مِنَ الْآيَاتِ ، وَإِنْ تَعْدُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تَحْصُوْهَا  
إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ (٢) .

وإذن فأرسال الرسل وفرض التكاليف وتعذيب بعض المخالفين كل ذلك من أجل  
الانسان وفرط العناية به ، وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين (٦) ،

وإن هذه العناية من الله لتصناعف إذا أثبتت الإنسان بصدق نيته وكرم أعماله  
أنه من أهل الخير والفضيلة . وإننا لننصر رسالنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم

(١) هود ٦ (٢) النحل ١٨ (٣) المائدة ١٥ ، ١٦ ، ١٧ (٤) ابراهيم ٨

(٥) النساء ١٤٧ (٦) الأنبياء ٧٠١

يقوم الأشهاد (١) ) ومع ذلك فهو كثير التسامح معه إذا أخطأ ثم تحرك ضميره كتاب إلى ربه . « إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب (٢) » ، بل إنه ليمد له هذا العود ويشكره عليه . « والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا الذنب لهم (٣) »

ولم يغلق أبواب السماء أمام العصاة مهما كان ذنبهم كبيراً إذا رجعوا إلى الله (قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله . إن الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم (٤) ) ، ولم يكلف الإنسان بضرورة الوصول في عمله إلى نتيجة خيرة إذا كان حسن النية ، ومعنى ذلك أن الفضيلة أو الرذيلة إنما تتعلق بالباعث لا بما يترتب عليه . « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى » ، وهو بعد مطلع على كل شيء : « يعلم السر وأخفى » . « وما تسقط من ورقة إلا يعلها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين (٥) » . و « يعلم خائفة الأعين وما تخفي الصدور (٦) » . وله أشد المراقبة على العبيد « ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب (٧) عتيد » .

وبالجملة فالإسلام من فرط عنایته بحمل الناس على الفضيلة قد أكد فكرة أن العبد مرأقب في سره وعلنه ومحاسب على ما يجول في خاطره من نوايا سيئة إذا أصر عليها وحاول القيام بتنفيذها . وليس معنى أن الله (رحيم) و (رموف بالعباد) أن عقابه لا ينال الأشرار . كلا . فهو (شديد العقاب) وبيده أن يعاقب لأنه القادر على كل شيء ، وله ملائكة السموات والأرض . وليس من الضروري أن يؤخر العقاب إلى يوم القيمة ، بل قد يتعجل للأشرار العقوبة في الدنيا مع الزيادة عليها في الآخرة « وإذا تأذن ربك ليبعثن عليهم إلى يوم القيمة من يسوهم سوء العذاب (٨) » . « ولا يزال الذين كفروا تصييهم بما صنعوا قارعة أو تحمل قريباً من دارهم حتى يأتي وعد الله (٩) » . وكل ما يرمي إليه الدين من ذلك هو العمل على

(١) غافر ٥١ (٢) النساء ١٧

(٢) آل عمران ١٣٥ (٤) الزمر ٥ (٥) الأنعام ٥٩ (٦) غافر ٤٠

(٧) ق ١٨ (٨) الأعراف ١٦٧ (٩) الرعد ١٣١

تطهير الأرض من الشر ومساعدة الإنسان بالترغيب مرة وبالترهيب أخرى على مقاومة الشيطان والغرائز . فهو في العقوبة يتغى التأديب لا الانتقام . وهدف الشريعة في فرض التكاليف إنما هو حماية الإنسان من نفسه ، ومن كل ما يفسد عليه أمر سعادته .

وليس من شك في أن فكرة العناية هذه تستلزم أن يكون الله عالما بكل شيء في خلقه - ماضيه وحاضره ومستقبله - ومطلعاً على جزئياته المتغيرة المتقلبة . ومع ذلك فهو (سميع) للنجوى ( بصير ) بما دق عن عيون الناس ، كما أن فكرة إرسال الرسل تؤدي إلى الوصف بأنه متكلم « وكلم الله موسى تكليمًا » . كما أن معاملته لخلقه توجب له أوصافاً متعددة . فهو « سلام - غفور - رحيم » بالنسبة إلى عبادة الآخيار . ( وجبار - متكبر - شديد العقاب - منتقم ) بالنسبة إلى المارقين منهم ; ويمكن أن يعود إلى فكرة العناية هذه تلك الصفات التي توهم التجسيم والتي جرى بها - في رأيي - لتبيّن أن الله قد بلغ الغاية في القوة والعظمة والمهابة . وعلى ذلك فمن الخير للإنسان أن يعمل على كسب مرضاته . وذلك كقوله تعالى : « والأرض جميعاً قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمنه »<sup>(٢)</sup> ، وقوله « رفع الدرجات ذو العرش »<sup>(٣)</sup> .

وأخيراً تأتي فكرة البعث أو القيمة . وهي وثيقة الصلة بفكرة العناية . إذ أن الآخرة وهي دار الجزاء إنما تكون السعادة فيها أو الشقاء تبعاً لما يبذله الإنسان في الدنيا من استماع لنصائح الرسل والعمل بها . أو المعارضة لها والخروج عليها . وإنذ فالدنيا في نظر الإسلام وسيلة لاغائية . والقرآن يأتي في ( يوم القيمة ) بأوصاف كثيرة . فهو يذكر أن نظام الدنيا سيتغير . ويسألونك عن الجبال فقل ينسفها رب نسفاً . فيذرها قاعاً صفصفاً لاترى فيها عوجاً ولا أمتاً<sup>(٤)</sup> . ويقول في آيات آخر ( إذا الشمس كورت . وإذا النجوم انكدرت . وإذا الجبال سرت ) . ويقول أيضاً ( إذا السماء انفطرت ، وإذا الكواكب اتشرت ، وإذا البحار فجرت ، وإذا

القبور بعثرت ) ويقول أيضا ، إذا السماء انشقت . وأذنت لربها وحقت . وإذا الأرض مدت ، وألقت ما فيها وتخلبت . وأذنت لربها وحقت ، . ويقول أيضا : « فإذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان <sup>(١)</sup> ، . ويقول أيضا ، ونفع في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله <sup>(٢)</sup> ، . ثم يقرر أنه بعد نهاية الدنيا سيكون هناك نظام آخر . . يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات <sup>(٣)</sup> ، . وسوف يعود الناس جميعاً بعد الموت إلى الحياة . . ثم نفع فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون <sup>(٤)</sup> ، . . ونفع في الصور فإذا هم من الأجداث إلى زبدهم ينسلون <sup>(٥)</sup> ، . . وسوف يكون هناك حساب بعد النشور . . وكل إنسان أزله طاره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتاباً يلقاه منشوراً . اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً <sup>(٦)</sup> ، . وسوف توزن الأعمال بيزان دقيق . . ونضع الموازين القسط ليوم القيمة . فلا تظلم نفس شيئاً . وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين <sup>(٧)</sup> ، . وسوف يكون هناك صراط منصوب على متن جهنم « وإن منكم إلا واردتها . كان على ربك حتىما مقضيا <sup>(٨)</sup> ، فن كان محسناً أخذ طريقه إلى الجنة . حيث يتمتع فيها على قدر درجة من العمل بنعيم يشتمل على لذائذ حسية ورد في شأنها آيات كثيرة . فهناك يطوف على السعداء ( ولدان مخلدون بأكواب وأباريق وكأس من معين . لا يصدعون عنها ولا ينذرون . وفاكهه ما يتغبون ولحم طير ما يشهون ، ويكون لهم حور عين كأمثال اللؤلؤ المكشون <sup>(٩)</sup> ، إلى غير ذلك . ويشتمل أيضاً على لذاذات معنوية أشار إلى بعضها القرآن بقوله « ورضوان من الله أكبر » . ومن كان مسييناً هوى إلى نار جهنم حيث يكون « في سحوم وحيم وظل من يحمرم لا بارد ولا كريم ، إلى جانب ما يحسه من الحسرة والندامة على ماضيه في حياته . وما يشعر به من ألم إذ يرى السعادة في الجنة . وخصوصاً حين يطلب إليهم أن يتفضلوا عليه ببعض ما أنعم الله

(١) الرحمن ٢٧ (٢) الزمر ٦٨

(٢) إبراهيم ٤٨ (٤) الزمر ٦٨ (٥) يس ٥٠

(٦) الأسراء ١٢ و ١٤ (٧) الأنبياء ٤٧ (٨) صريم ٧١

(٩) الواقعة ١٤ وما بعدها

عليهم فيرفضوا رجاءه . ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة أن أفيضوا علينا من الماء أو ما رزقكم الله . قالوا إن الله حرمهما على الكافرين (١) ، فيجتمع عليهم الألم المادي والمعنوى .

والدين لا ينسى أن يلفت أذهان الذين يشکرون البعث إلى أنهم في ذلك واهمون . فالبعث حق وليس بمستحيل كما يدعون . فسيقولون من يعيدهنا قل الذي فطركم أول (٢) مرّة ، وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه . قال من يحيي العظام وهي رميم . قل يحييها الذي أنشأها أول مرّة (٣) ، وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه (٤) . وهكذا نرى أن الإسلام يقرر للناس العقائد . ويلفتها في الوقت نفسه إلى ضرورة النظر العقلى حتى يؤمنوا بها عن اقتناع يقوم في نفوسهم . ولا ينسى في الوقت نفسه أيضاً أن يخاطب وجداً منهم بأبلغ أسلوب وأرق عبارة . وأن يقلّبهم بين الرجاء والخوف لينستطيع أن يحيي في قلوبهم العاطفة . كل ذلك رجاء أن يندفعوا إلى الخير بعقل مستنير وعاطفة حية ، وفي ذلك يقول الرسول السّكري (لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به ) .

وإذن فالغاية من الدين هي الخير والرغبة في حمل الناس على عمل الفضيلة واجتناب الشر . وفي ذلك يقول سيد الرسل على الإطلاق (إنما بعشت لأنتم مكارم الأخلاق) ويمكّننا أن نستخلص من ذلك بضعة أفكار .

(١) فاته في نظر الدين بجانب أنه واحد ولطيف إلى غير ذلك قادر ومرشد وسميع إلى غير ذلك من الصفات كرحيم وجبار ومتكبر ومحب ومثيب ومعاقب . وله أيضاً وجه ويدان وعرش يستوى عليه إلى غير ذلك . مع ملاحظة أنه لا يعلم ذاته فقط بل ويعلم العالم الذي أبدعه .

(٢) والعالم في نظر الإسلام مخلوق لله . ومعنى به . والرباط بينه وبين الله هو رباط المخلوق بالخالق ورباط المصنوع بالصانع . ورباط الحاجة أبداً إلى رعاية الله وعنايته .

(١) الاعراف ٥٠

(٢) الاسراء ٥١ (٣) يس ٧٨ و ٧٩ (٤) الروم ٢٧

(٣) وهذا العالم بصورته ليس أبداً - إن في السماء أو في الأرض - بل سيفني ويقوم مقامه عالم آخر يلقى فيه السعادة نعيمها هو مزيج من اللذاند الحسية والمعنوية ، وإذن فالنهاية القصوى من السعادة بالنسبة للإنسان ليست في المعرفة فقط . إلى غير ذلك من الأحاديث التي جاءت بانفراط كثير من الأنواع في الآخرة .

(٤) وأن الغاية من الدين وسائل التكاليف هي العمل على أن يرتفع الإنسان فوق هواه . وأن يؤثر دائماً جانب الخير في أعماله ونواياه ، فيقاوم بذلك نزعات الشر ووسوسة الشيطان :

هذا موجز يشير لبعض تعاليم الإسلام مستقاة من كتابة المجيد وسنة نبيه الطاهرة . وهى كما ترى تتفق مع الفلسفة الأرسطية في الغاية . فالمقصود من الفلسفة كما هو المقصود من الشرع هو الحث على عمل الخير . ولكن هل هناك تباين أو تضارب في الآراء بين الطريقين والجواب . نعم .

(١) فأرسطو كما قدمنا قد بالغ في وحدة الله وبساطته وثباته . والإسلام وإن جاء بصفات لا تتنافى مع ذلك من كونه أبداً وغنية وحقاً ولطيفاً إلى غير ذلك إلا أنه قد جاء بصفات تختلف ذلك في نظر ابن سينا . وأخص هذه الصفات هي القدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام . وذلك لأن هذه الصفات في الشاهد زائدة على ذاته . ومقتضية لتركيه . وأيضاً فإن الفلسفة الأرسطية تقرر أن الله لا يعلم إلا ذاته بينما الإسلام يقرر أنه يعلم كل شيء ويعنى بكل شيء . هذا إلى صفات أخرى قد أشرنا إليها مما هي صريحة في الجسمانية كالوجه واليدين والاستواء على العرش إلى غير ذلك . فماذا فعل ابن سينا في مشكلة الصفات هذه . أو بعبارة أخرى كيف استطاع أن يجمع بين الصفات التي جاءت بها الفلسفة والصفات التي جاء بها الشرع ليقوم بإرضنا . الطرفين

(٢) الإسلام يؤكّد بشدة أن الله خالق . ويتحدث عن ذلك بأسلوب واضح وقاطع . وأرسطو لم يعرف فكرة الخلق كما تقدم . وقرر أن العالم قديم لا يربطه بالله إلا رباط الحبّة فقط . فكيف نوفق بين القول بالقدم الذي قال به أرسطو والقول بالخلق الذي أكده الإسلام حتى نحافظ على إرضاء الدين والفلسفة . وتلك هي مشكلة القدم أو الأزلية .

(٢) أرسطو يرى أبدية العالم . مع إنكاره بشدة جواز التغير على ما فوق فلك القمر . ويقول بأبدية الأنواع وأزليتها . هذا إلى أنه يقرر في صراحة أن غاية الإنسان هي المعرفة . وأن الجسم يحول بين الإنسان وبين إدراكه لكماله . وهو أن يصير عقلاً حضناً . والإسلام من ناحيته يقرر أن عالم السماوات يتغير ويتبدل بالصورة التي أشرنا إليها . ويقرر أن الإنسان سوف يلاقى بعد الموت والبعث نعيمًا روحياً وحسياً . وإن فيمقتضي منطق أرسطو لن يحصل على السعادة الكاملة . هذا إلى ورود أحاديث كثيرة تشير إلى انحراف كثير من الأنواع في الآخرة . وتلك هي مشكلة الخلود أو الأبدية . فماذا فعل ابن سينا في هذه المشكلة العويصة ليرضي الفلسفه والدين؟

أعنف إلى هذا ورود أسماء في الشرع لم يحدد مدلولها كالعرش والسيروسي . وجود أسماء لا مسميات لها في عالم أرسطو كالجن والشياطين . وما ذكره الشرع في كيفية اتصال الملائكة وهي عقول مجردة بالإنسان . وكيف يمكن ذلك - وكيف نستطيع أن نفسر ما وردت به الأحاديث من تلبس هذه العقول بالمادة . إلى غير ذلك مما يبدو من أوجه التعارض بين الطرفين .

وكان طبيعياً جداً وقد تعارضت الفلسفه هذا التعارض الواضح مع تعاليم الإسلام - وابن سينا يعتقد قداسة الطرفين - أن يقوم بعملية التوفيق هذه . فماذا فعل ابن سينا؟ وهل يصح؟ هذا ما سنحاول الإجابة عليه فيما يأتي من البحث إن شاء الله . وستكون مثلاً كانياً القادمة هكذا : مشكلة الصفات وهي مشكلة ميتافيزيقيه ، ومشكلة القدم ، وهي مشكلة لها صلة بالأبحاث الطبيعية ، ومشكلة فلسفية نفسية وهي مشكلة الخلود . وسنحاول أن ندرج في هذه المشكلات الثلاث بعض الفروع الأخرى .

## الباب الثاني

الفصل الأول مشكلة الصفات

الفصل الثاني مشكلة القدم أو الأزلية

الفصل الثالث مشكلة الخلود أو الأبدية

## الفصل الأول

### (مشكلة الصفات)

(١)

الناظر في فلسفة ابن سينا الـأـلهـيـة يـجـدـهـ قد عـدـلـ عن دـلـيلـ أـرـسـطـوـ في إـثـبـاتـ المـحـركـ الأولـ أوـ اللهـ ، وإنـ كـانـ قد اـسـتـفـادـ مـنـهـ .

وـسـبـبـ عـدـولـهـ فـيـماـ أـعـتـقـدـ أـنـ قـدـ رـأـىـ أـنـ أـرـسـطـوـ حـيـنـاـ بـدـأـ بـالـطـبـيـعـةـ لـمـ يـتـرـكـ للـمـحـركـ الـأـولـ أوـ اللهـ عـنـهـ عـمـلاـ جـوـهـرـيـاـ فـيـ الـوـجـودـ .ـ بلـ أـصـبـحـ عـمـلـهـ مـقـصـورـاـ عـلـىـ التـحـرـيـكـ كـغـاـيـةـ وـمـعـشـوقـ ،ـ وـهـذـاـ يـنـافـيـ مـاـ أـكـدـهـ الدـيـنـ بـشـدـةـ مـنـ أـنـ اللهـ خـالـقـ كـلـ شـيـءـ ،ـ وـأـنـ جـمـيعـ مـاـ فـيـ الـعـالـمـ إـنـمـاـ هـوـ صـنـعـ يـدـيـهـ ،ـ وـأـثـرـ مـنـ آـثـارـ قـدـرـتـهـ .ـ وـإـلـيـكـ دـلـيـلـهـ .ـ يـقـولـ ابنـ سـيـناـ :

لـاشـكـ أـنـ هـنـاـ مـوـجـودـ ،ـ فـهـنـاـ الـمـوـجـودـ إـذـاـ نـظـرـنـاـ إـلـيـهـ فـيـ الـعـقـلـ مـنـ حـيـثـ هـوـ مـوـجـودـ بـقـطـعـ النـظـرـ عـنـ تـحـقـقـهـ فـيـ فـرـدـ مـنـ أـفـرـادـ ،ـ فـلـاـ يـخـلـوـ :ـ إـمـاـ أـنـ يـكـونـ وـجـودـهـ مـنـ ذـاـتـهـ ،ـ فـيـكـونـ وـاجـبـ الـوـجـودـ .ـ أـوـ مـنـ غـيرـهـ ،ـ وـحـيـنـذـ فـلـاـ يـكـونـ وـاجـبـاـ بـالـضـرـورةـ .ـ وـهـوـ مـعـ ذـلـكـ غـيرـ مـتـنـعـ ،ـ لـأـنـ الـمـمـتـنـعـ لـاـ يـوـجـدـ ،ـ فـبـقـيـ أـنـ مـمـكـنـ .ـ أـىـ لـاـ يـسـتـحـيلـ وـجـودـهـ وـعـدـمـهـ ،ـ بـلـ الـطـرـفـانـ مـسـتـوـيـاـنـ بـالـنـسـبـةـ إـلـيـهـ ،ـ وـمـاـ اـسـتـوـىـ طـرـفـاهـ لـاـ يـخـرـجـ إـلـىـ الـوـجـودـ إـلـاـ بـمـرـجـحـ .ـ فـهـنـاـ الـمـرـجـحـ إـمـاـ أـنـ يـكـونـ وـجـودـهـ مـنـ ذـاـتـهـ ،ـ فـيـكـونـ وـاجـبـ الـوـجـودـ .ـ أـوـ مـنـ غـيرـهـ فـيـكـونـ مـمـكـنـ الـوـجـودـ ،ـ وـحـيـنـذـ يـعـوـدـ الـكـلـامـ فـيـهـ ،ـ فـإـمـاـ أـنـ نـتـهـيـ إـلـىـ مـرـجـحـ وـاجـبـ الـوـجـودـ ،ـ أـوـ يـتـسـلـسـلـ الـأـمـرـ فـيـ الـعـذـلـ وـالـمـعـوـلـاتـ الـمـمـكـنـةـ إـلـىـ غـيرـ نـهاـيـةـ أـوـ يـدـورـ .ـ لـكـنـ التـسـلـسـلـ وـالـدـوـرـ بـاطـلـانـ (١)ـ فـلـمـ يـبـقـ إـلـاـ الـاـنـتـهـاءـ إـلـىـ مـرـجـحـ وـاجـبـ الـوـجـودـ .

(١)ـ وـابـنـ سـيـناـ لـاـ يـنـسـيـ أـنـ يـقـدـمـ إـلـيـكـ الـأـدـلـةـ عـلـىـ بـطـلـانـ التـسـلـسـلـ وـالـدـوـرـ .ـ أـمـاـ بـطـلـانـ التـسـلـسـلـ :ـ ١ـ -ـ فـلـأـنـ أـىـ مـمـكـنـ فـرـضـنـاـ لـاـ يـكـنـ فـيـ هـذـهـ الـحـالـةـ أـنـ يـوـجـدـ لـتـوـقـفـ وـجـودـهـ حـيـنـذـ عـلـىـ مـاـ لـاـ يـتـنـاهـ =

وإذن فن معنى الموجود الذى لاشك فى تحققه لابد أن نصل إلى الاعتقاد  
بوجود واجب الوجود ، وهو الله سبحانه وتعالى .

= ب - ولأن سلسلة المكنات الغير المتناهية إذا لوحظت في الجملة فلا يخلو ، إما أن تكون  
واجبة أو ممكنة . وليس بمحاجز أن تكون واجبة وآحادها جميعاً ممكناً ، لأنها لا يجوز أن  
يتراكب واجب الوجود من مكنات ، فلم يبق إلا أنها ممكناً ، فتكون محتاجة إلى علة ،  
وهذه العلة إما أن تكون خارج السلسلة أو داخلها ، وليس بمحاجز أن تكون داخلها ، لأنها  
لا يخلو إما أن تكون العلة في هذه الحالة جميع الآحاد . أو كل واحد من الآحاد . أو بعضًا غير معين  
من الآحاد ، أو بضم معيناً ، وكل هذه الاحتمالات باطلة . لأنها لا يجوز أن تكون العلة جميع الآحاد  
لأن جميع الآحاد هو جملة السلسلة ، والشيء لا يمكن باعتبار واحد علة لنفسه ومعولاً لها ،  
ولا يجوز أن تكون العلة كل واحد من أفراد السلسلة ، لأن الجزء لا يستقل بإيجاد السكل .  
ولا واحداً غير معين . لأنه يعود إلى الذي قبله . ولا واحداً معيناً . لأنه إن كان واجب الوجود  
لم يكن من السلسلة لفرض إمكانها جميعاً ، وإن كان ممكناً في هذه الحالة يكون علة للجملة .  
وعلة الجملة علة لجميع أجزائها ، ومن هذه الجملة ذاته ، فيكون في هذه الحالة علة لنفسه .  
والشيء لا يمكن علة ومعولاً . وإن فرضنا أنه علة لما سواه لم يكن في هذه الحالة علة لجميع  
السلسلة . لأن علة بعض الآحاد لا يصح أن يكون علة للجملة بإطلاق ، وهذا ينافي الفرض  
المذكور . على أنه إذا كان علة للجملة الذي يلزمها أن يكون علة لنفسه إن صح مع استحالته  
 فهو من وجه ماقضى المطلوب ، لأنها يكون حينئذ كافية في وجود نفسه فيكون واجب الوجود ، إذ  
أنت لانفعي بواجب الوجود إلا ما كان وحوده من ذاته . وإن كان ذلك يلزم معال آخر ، وهو  
الجمع بين النقيضين ، لأنه باعتباره جزءاً من جملة الممكناً هو ممكناً ، وباعتباره علة لنفسه هو  
واجب ، فكيف يكون ممكناً وواجب؟ فن أى ناحية سلكتنا فالحال موجود . وإن  
فالاحتمالات الأربع باطلة . ولا يمكن أن يكون المرجع داخل السلسلة . وإن فيجب أن يكون  
خارجها ، وإذا كان خارجها فلا يمكن أن يكون ممكناً ، لأن الفرض أن السلسلة تشتمل  
سائر المكنات ، فلم يبق إذن إلا أن يكون واجباً . وإن فلا بد في النهاية من أن تنتهي  
سلسلة المكنات إلى موجود واجب الوجود ، وفي هذا قطع للتسلسل وإبطال له .  
بـ احتمال الدور ، وذلك إنما يتصور إذا كانت السلسلة متناهية ، وكل من أفرادها علة للأخر  
ومعولاً له ، فلا يلزم التسلسل ، وهذا الاحتمال أيضاً باطل كما قلت ، لأنه يلزم من ذلك أن  
تكون سلسلة المرجحات المتنهية ممكناً لاستحالته أن يتراكب الواجب من مكنات ، وحينئذ فلا

وواجب الوجود أو الله عند ابن سينا له صفات : وإن شئت فقل خصائص  
تفتتضى واجبيته أن يتصل بها ، وهذه الصفات :

(١) أنه واحد لا شريك له . وابن سينا يقدم لك على إثبات ذلك دليله الذي يقول فيه : واجب الوجود مالم يتعين لا يوجد . ولكن قد ثبت بالدليل وجوده ، وإن فهو متعين ، وتعينه إما أن يكون لأنّه واجب الوجود ، أى ذاته ، وإنما أن يكون لغيره ، فإن كان ذاته كان واحدا ، لأن الماهية إذا كان تعينها من ذاتها انحصر نوعها في فرد واحد ، إذ لا يتصور اختلاف الأفراد وتعددتها إلا باختلاف التعيينات وتعددتها ، ولا يتصور أن الماهية الواحدة تفتضي تعيينات مختلفة . فما تختلف فيه الأشياء لا يصح أن يكون (لازماً ما تتفق فيه ، فيكون الذي يلزم الواحد مختلفاً متقبلاً ، وهو منكر (١)) . وإن كان تعينه لغيره كان معلوماً لا واجباً (٢) .

— بدءها من سبب خارج عنها لما ذكرنا في بيان بطلان التسلسل من أنه لا يصح أحد الاحتمالات الأربع المذكورة فيه . وإذا كان خارجاً فلا بد أن يكون واجباً ، وإن فالدور في المكانت المتناهية لابد وأن يسوقنا إلى الموجود الواجب أيضاً ، وبعبارة أخرى لا يصح أن تكون الأفراد بعضها بالنسبة لبعض علة ومعولاً . على أن الدور باطل من وجه آخر وهو أنه يلزم عليه أن يكون الشيء متقدماً على نفسه . لأنه يكون باعتباره علة متقدماً على المعلول الآخر ، والمعلول الآخر باعتباره علة له يكون متقدماً عليه ، فيكون الشيء باعتباره علة متقدماً على المتقدم عليه ، فيكون متقدماً على نفسه . إذ أن المتقدم على المتقدم متقدم ، وتقديم الشيء على نفسه محال . على أن استحالة الدور في الواقع بديهيّة لا تحتاج إلى دليل . فلم يبق إلا أن الموجود إما أن يكون واجباً أو مكناً منها إلى الواجب وفيه إثبات المطلوب ، فثبتت واجب الوجود أو الله حقيقة لاشك فيها . (راجع : الرسالة العرضية ص ٢ ، الاشارات ج ١ ص ١٩٤ ، النجاة ص ٣٨٤ - ٣٨٥ ، الشفاء ج ٢ ص ٤٧٧ - ٤٧٨ )

(١) الاشارات ج ١ ، ص ١٩٩

(٢) وابن سينا يحاول في عمق أن يبين لك كيف أن التعين على فرض أنه معلوم للغير يستلزم أن يكون الواجب معلوماً فيقول : في حالة ما إذا كان التعين معلوماً للغير لا يخلو الأمر من احتمالات أربعة : وهي إما أن يكون الوجود الواجب لازماً للتعين المعلوم للغير بمعنى أنه —

إذن فواجب الوجود إما أن يكون واحداً، أو معلولاً لغيره، لكنه لا يمكن أن يكون معلولاً لغيره. لأن الفرض أنه واجب الوجود، إذن فلا بد أن يكون واحداً وهو المطلوب.

(٢) وأنه لا إمكان فيه. أي ليس واجب الوجود من وجه يمكن الوجود من وجه آخر، بل يجب أن يكون واجب الوجود من كل وجه. لأن هذا الوجه أو تلك الجهة هي ممكنته له، إما أن تثبت له أولاً تثبت له، بمعنى أنها إما أن تتحقق بالفعل بعد الإمكان، أولاً تتحقق، فإن تحققت كان ذلك لعنة مغایرة لذاته تقتضي تتحققها، لأن الممكnen لا يخرج إلى الوجود والتحقق إلا برجح، وإن لم تتحقق كان ذلك لعنة مغایرة أيضاً. سواء كانت هذه العلة عدمية أو وجودية، لأن استمرار العدم ولزومه يقتضي من غير شك علة وإن لم يجب أن تكون وجودية. وعلى ذلك فواجب الوجود في هذه الحالة لا يمكن أن يوجد بذاته مطلقاً إلا إذا تحققت إحدى العلتين: إما علة الوجود. أو علة العدم، وكلاهما مغایر له، فلا يمكن في

---

معلول له أو لعلته (إذ أن اللزوم لا يتحقق إلا بذلك وبكونه علة للتعيين، وهذا ماتركناه وفرضنا غيره)، وإما أن يكون عارضاً للتعيين المعلول للغير وإما أن يكون التعيين المعلول للغير عارضاً للوجود الواجب. أو لازماً له مع كونه معلولاً لغيره

أما الفرض الأول، وهو كون الوجود الواجب لازماً للتعيين المعلول للغير - على أنه معلول له أو لعلته - فهو يؤدي إلى كون الوجود الواجب معلولاً للغير. مع أن هذا الفرض باطل من وجه آخر. وهو أن التعيين في هذه الحالة إما أن يكون الماهية أو صفة للماهية، وعلى التقديرتين يلزم من كون الوجود الواجب لازماً له على معنى أنه معلول أن يكون بسبب الماهية أو بسبب صفة للماهية - على حسب فرضنا للتعيين - (ولا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود، ولا بسبب صفة أخرى. لأن السبب متقدم في الوجود. ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود). (الاشارات ج ٤ ص ٢٠٠)

وأما الفرض الثاني، وهو كون الوجود الواجب عارضاً للتعيين المعلول للغير فهو يؤدي أيضاً إلى كون الوجود الواجب معلولاً، لأنه يفتقر في عروضه للتعيين إلى سبب، والتعيين نفسه يحتاج في تتحققه إلى سبب، فيكون الافتقار مضاعفاً، وذلك يجعل كونه معلولاً أولى -

هذه الحالة واجب الوجود لذاته مطلقاً لتوقفه على غيره . والمفروض خلافه : فمُكِّل ما يمكن أن يتضمنه الواجب فهو واجب له أولاً ، وعلى ذلك فيجب أن تحكم بأنه واجب الوجود من جميع جهاته (١) . كما يجب أن يكون حالياً من المادة ، لأن المادة هي القابلة للوجود أو كمال الوجود (٢) ، وهذا يستلزم إذا كانت موجودة فيه أن يكون مشتملاً على الامكان .

(٣) وأنه ثابت لامتناع ، لأن التغيير معناه زوال صفة وثبوت أخرى ، فيكون فيه بالقوة زوال وثبوت ، وهو الحال خالٍ عن معنى القوة والإمكان .

(٤) وهو أزلي أبدى . لأن وجوده من ذاته فيكون أزلياً ، ولا يتصور عليه الفناء بالفعل إلا إذا كان فيه الفناء بالقوة قبل ذلك . وهو كما سبق لا إمكان فيه بوجه .

(٥) وهو خير محسن . وذلك لأن الخير هو ما يشتاقه كل كائن ويتم وجوده به . والشر في حقيقته لادات له ، بل هو إما عدم الجوهر أو عدم صلاح حاله ، فالوجود خيرية . وكمال الوجود خيرية الوجود ، أو خيرية الخيرية . فإذا وجد الموجود

---

— وأما الفرض الثالث وهو كون التعين المعلول للغير عارضاً فهو يقتضي كون الواجب التعين معلولاً لما جعله متيناً بهذا التعين . على أن هذا الفرض باطل من وجه آخر ، وهو أن التعين لا يمكن أن يعرض للوجود من حيث هو طبيعة عامة ، أي يقييد لاشيء . وحينئذ لا يخلو إما أن يعرض للوجود من حيث هو طبيعة لاعامة ولا خاصة ، أي لا يقييد شيء ، ثم إنها تتخصص بعين ذلك التعين المعلول ، وذلك محال . لأنه يقتضي أن يكون الوجود الواجب المتخصص معلولاً لعنة ذلك التعين ، وإما أن يكون التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة أي بعد أن تخصصت بعين آخر سابق ، وحينئذ ينقل الكلام بأسره إلى التعين السابق ، وأما الفرض الرابع وهو كون التعين لازماً للوجود الواجب مع كونه معلولاً للغير فهو يقتضي كون الوجود الواجب التعين معلولاً للغير مع اقتضاء أن يكون واحداً . وإذا فلما احتللت الأربعة في تحديد الصلة بين الذات وتعيينها على فرض أن التعين معلول للغير يؤدي إلى كونها معلولة .

الذى لا يقارنه عدم ما ، بالنسبة لذاته ، أو بالنسبة لـكلـه . فهو خير مخصوص ، بل وفي أعلى قمة من الخير . وواجب الوجود كذلك لأنـه خال من الإمكان ، فهو خال من طرـوـه العـدـم أو عدم السـكـال .

وقد يقال الخـير أيضاً لما يكون نافعاً ومفيداً لـكـالـات الأـشـيـاء . وواجب الوجود في الواقع كذلك ، لأنـه هو الذى يـفـيدـ الكلـ لا الـوـجـودـ فـحسبـ ، بل وـكـالـ الـوـجـودـ أيضاً ، فهو من هذه النـاحـيـةـ خـيرـ أـيـضاً .

(٦) وهو بسيط لا ترکب فيه بوجهه ، وذلك لأنـه لو تركـ من جـزـءـينـ فأـكـثـرـ لـوـجـبـ أنـ تـكـونـ الأـجـزـاءـ مـتـغـيـرـةـ فيـ نـفـسـهـاـ وـمـغـاـيـرـةـ لـهـ ، أـىـ لـلـكـلـ ، وـحـيـثـنـدـ لـاـيـخـلـوـ الـأـمـرـ منـ اـحـتـمـالـاتـ ثـلـاثـةـ .

الأول أنه يجوز أن ينفرد كلـ جـزـءـ بالـوـجـودـ معـ دـعـمـ صـحـةـ وـجـودـ الكلـ بدونـ الأـجـزـاءـ .

الثاني أنه يجوز أن ينفرد بعضـ الأـجـزـاءـ بالـوـجـودـ دونـ الـبـعـضـ الـآخـرـ وـدونـ السـكـلـ المـرـكـبـ منـ الـجـمـيعـ ، وـظـاهـرـ أنـ الـاحـتـمـالـيـنـ يـؤـديـانـ إـلـىـ كـوـنـ الـوـاجـبـ المـرـكـبـ مـعـلـوـلاـ لـوـاجـبـاـ . لـتـوقـفـهـ حـيـثـنـدـ عـلـىـ وـجـودـ جـمـيعـ أـجـزـائـهـ ، وـهـيـ مـغـاـيـرـةـ لـهـ . وإنـماـ يـكـوـنـ الـوـاجـبـ فـيـ هـاتـيـنـ الـحـالـتـيـنـ هـوـ مـاـيـجـوزـ انـفـارـادـهـ بـالـوـجـودـ وـحـدهـ مـنـ غـيـرـ أنـ يـتـوقفـ عـلـىـ غـيـرـهـ .

والاحتـمالـ الثـالـثـ أـنـ لـاـيـجـوزـ لـتـلـكـ الأـجـزـاءـ أـنـ تـفـارـقـ المـرـكـبـ فـيـ الـوـجـودـ ، وـلـاـلـمـرـكـبـ أـنـ يـفـارـقـ أـجـزـاءـهـ ، بلـ يـكـوـنـ وـجـودـ كـلـ مـتـعـلـقاـ بـالـآخـرـ ، وـلـيـسـ وـاحـدـ مـنـهـماـ أـقـدـمـ بـالـذـاتـ مـنـ الـآخـرـ حـتـىـ يـكـوـنـ عـلـةـ . فـلـيـسـ يـكـتـنـاـ أـنـ كـلـ أـقـدـمـ بـالـذـاتـ مـنـ أـجـزـائـهـ . لـأـنـهـ إـمـاـ أـنـ يـتأـخـرـ عـنـهـ ، أـوـ يـصـاحـبـهـ . وـعـلـىـ ذـلـكـ فـلـيـسـ شـيـءـ مـنـ السـكـلـ أـوـ أـجـزـائـهـ بـوـاجـبـ الـوـجـودـ ، بلـ تـكـوـنـ العـلـةـ المـوـجـبـةـ لـلـوـجـودـ تـوـجـبـ أـوـلـاـ أـجـزـاءـ ثـمـ تـوـجـبـ السـكـلـ ، فـيـكـوـنـ المـرـكـبـ مـسـتـفـيدـاـ الـوـجـودـ مـنـ الغـيـرـ ، وـهـذـاـ يـؤـدـيـ أـيـضاـ إـلـىـ كـوـنـهـ مـعـلـوـلاـ لـوـاجـبـاـ ، وـالـفـرـضـ أـنـهـ وـاجـبـ ، وـإـذـاـ بـطـلـتـ

الاحتمالات الثلاثة بطل كونه مركباً، وثبت أنه بسيط، وهو المطلوب<sup>(١)</sup>.  
ولم يقنع ابن سينا بذلك، بل أراد أن يبطل كل فرد من أفراد الكثرة المتصورة.  
ففي الكثرة التي تكون بسبب معايرة الوجود للماهية، فقال :

(٧) وجوده عين ماهيته، لأنه لو لم يكن وجوده عين ماهيته لكان إما جزءاً  
للماهية، أو خارجاً عنها، وإذا كان خارجاً فاما أن يكون لازماً أو عارضاً، وكل  
هذه الاحتمالات باطلة. أما الاحتمال الأول، وهو أن يكون الوجود جزءاً من  
الماهية، فهو باطل لأنه يؤدي إلى كونها مركبة، وقد ثبت استحالة ذلك. وأما  
الاحتمال الثاني، وهو كونه خارجاً عن الماهية ولازماً لها، على معنى أنه معلول  
لها، فهو باطل أيضاً. لأن الصفة التي هي الوجود للشيء لا يصح أن تكون بسبب  
الماهية، لأن السبب متقدم في الوجود على المسبب. ولا يتصور أن تقدم الماهية  
بالوجود على وجودها الذي معنا. فإذا فرضت موجودة حتى تكون سبيلاً فإنها في  
هذه الحالة تكون مستغنیة عن الوجود الثاني. ويعود الكلام من جديد في الوجود  
الأول. وإن ذنب فلم يق من الاحتمالات إلا أنه عارض للماهية وعلته معايرة لها.  
وهو باطل كذلك. لأنه يؤدي إلى كون واجب الوجود محتاجاً في عروض الوجود  
إلى غيره فيكون معلولاً. والمفروض خلافه. وإذا بطلت الاحتمالات جميعاً  
يُبطل فرض أنه معاير الماهية. وإن ذنب فإنيّة الواجب - أي وجوده - عين  
ماهيته<sup>(٢)</sup> . . وهو المطلوب.

(٨) والواجب ليس بجسم، لأن كل جسم محسوس فهو متذكر بالقسمة الكمية  
إلى أجزاء متفرقة، وبالقسمة المعنوية إلى هيولي وصورة. وواجب الوجود بسيط  
لا يقبل الانقسام في المعنى ولا في الحكم. فإن كل جسم محسوس لابد أن تجده له مشاركاً  
في الجسمانية، وما به الاشتراك غير ما به التبлиз والخصوصية، ولذلك كان كل جسم  
مركباً، فلو كان البارى جسماً لكان مركباً فيكون معلولاً، والمفروض خلافه. وإن ذنب  
فالبارى ليس بجسم. ولا يمكن أيضاً أن يكون متعلقاً بالجسم ( لأن كل متعلق

الوجود بالجسم المحسوس مما يحب به لابذاته<sup>(١)</sup> ) فيكون معلولا . والمفروض خلافه . ( فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول<sup>(٢)</sup> ) فواجب الوجود لا يمكن أن يكون جسما ولا متعلقا به ، وعلى ذلك فلا كثرة فيه بحسب الأجزاء الخارجية ، ولا بحسب الأجزاء المعقوله .

(٩) وهو لاحد له ، بل إذا شئت فقل : لا يتصور له في الذهن تعريف مركب يكون شارحا لحقيقة حتى يدل كل جزء فيه ( على شيء هو في الوجود غير ما يدل عليه الآخر<sup>(٣)</sup> ) وذلك لأن ماهية الواجب عين وجوده على ما سبق ، و Maher غيره لا تقتضي إلإمكان الوجود فقط مع وجود التغير فيه بين ماهيته وجوده ، فالوجود فيه طارئ على ماهيته المعلوطة لغيره ، وعلى ذلك فلامشاركة بين ماهية الواجب وبين ماهية غيره من الأشياء في أمر ذاتي - جنسيا كان ذلك الذاتي أو نوعيا - وعلى ذلك فلا يحتاج إلى أن ينفصل عن الأشياء بمعنى فصل أو عرض ، بل هو منفصل بذاته ، ولا يحب الانفصال بمميز ذاتي أو عرضي إلإ إذا وجد الاشتراك ، ولا اشتراك هناك ، وإذا فليس له تعريف مركب . على أنه لا يجوز أيضا أن يكون له تعريف مركب من وجه آخر ، وهو أن ترك التعريف لا يكون إلإ إذا كان هناك ترك في الخارج حتى يكون ما يدل عليه في العقل صحيحا . والواجب غير مركب في الخارج . وعلى ذلك فالتركيب والكثرة العقلية مستحيلة عليه أيضا . قال في النجاة : ( فقد اتضح من هذا أن واجب الوجود ليس بجسم ولا مادة جسم ، ولا صورة جسم ، ولا مادة معقوله لصورة معقوله ، ولا صورة معقوله في مادة معقوله ، ولا له قسمة لا في الكم ، ولا في المبادى ، ولا في القول ، فهو واحد من هذه الجهات الثلاث<sup>(٤)</sup> ) فإذا أضفت إلى ذلك أنه واحد من ناحية أن وجوده عين ماهيته ، وأنه واحد من ناحية أنه لا شريك له ينتج لك أن واجب الوجود .

(١) الاشارات ج ١ ص ٢١٠

(٢) المرجع السابق ح ١ ص ٢١١

(٣) النجاة ص ٣٧١

(٤) المراجع السابق ص ٣٧٢

(١٠) واحد من كل وجه . وهذا أكبر ما عن يائاته ابن سينا بل وال فلاسفة المسلمين جميعا .

(١١) وهو كذلك لأن له ولا ضد ، لأن الصد يطلق عند الجمهور على مساوٍ في القوة مانع ، وكل ما سوى الأول فعلول . فـأين المساواة ؟ . ويطلق عند الخاصة لمشاركة في الموضوع معاقب غير مجتمع إذا كان بين الأمرين غاية الخلاف بحسب الطبع . والأول لا تتعلق ذاته بشيء فضلاً عن موضوع يتتعاقب هو وغيره عليه . يقول ابن سينا في الإشارات : (الأول لا نده ، ولا ضد له ولا فصل له ، فلا حد له ، ولا إشارة إليه إلا بصحيح العرفان العقل )<sup>(١)</sup> ،

وهكذا بذلك ابن سينا أقصى ما يستطيع من جهوده في سبيل إثبات الوحدة المطلقة للواجب ، وليس من شك في أن هذه الوحدة تتطلب هذا المجهود الذي قام به ، ففكرة الوجوب وما تستلزمها في نظر صاحبها من الوحدة هي محور الارتكاز في فلسفته كله .

والآن وقد ثبت أن واجب الوجود قائم بنفسه وغير متعلق الوجود بالغير وأنه بريء عن المادة وعلاقتها بما يجعل الذات محسوسة أو متخيلة أو موهومة فهو إذن .

(١٢) عقل وعاقل ومعقول . أما أنه عقل<sup>(٢)</sup> . فلامنه ذات مفارقة للعادة من كل وجه على ما ذكرنا . والسبب في أن الشيء لا يعقل هو المادة وعلاقتها لا وجوده . فإن طبيعة انتوجود بما هي طبيعة الوجود وطبيعة أقسام الوجود بما هي كذلك غير ممتنع عليها أن تعقل وإنما يعرض لها ألا تعقل إذا كانت في المادة أو مكنونه بعوارضها كالمخيل والموهوم ، فإنها من حيث هي مكنونه بهذه العوارض محسوسة أو متخيلة . أما إذا جردت عن هذه الغواتق فإنها تكون عقلاً وما هي مجرد ، وهذه الماهية المجردة إذا نظر إليها من حيث هي كذلك فهي عقل ، ومن

(١) الإشارات ج ١ ، ص ١٣ .

(٢) الشفاء ج ٢ ، ص ٥٠٧

حيث هي مجرّدة لشيء فهى معقوله . وذات الواجب مجردة فهى عقل . و مجردة لذاته فهى معقوله لذاته ، وباعتبار أن ذاته ماهية مجرّدة لذاته فهو عاقل لذاته (إإن المعقول هو الذى ماهيته المجرّدة لشيء . والعاقل هو الذى ماهيته مجرّدة لشيء<sup>(١)</sup>) ، ولكن هل معنى هذا أن ذلك يوجب فيه تكثيرا ؟ الجواب لا . حقاً إن كونه عاقلا يقتضى معقولا ، وهذا الاقتضاء نفسه ليس يوجب أن يكون معقوله شيئا آخر غيره ، بل قد يكون العاقل نفس المعقول . وإنما الاختلاف بالاعتبار ، وما نحن فيه كذلك . فهو باعتبار أنه حقيقة مجرّدة عقل . وباعتبار أن هذه الحقيقة مجرّدة له وحاضرة لديه وغير مستوره عنه عاقل ، وباعتبار أن هذه الحقيقة المجرّدة لا تدرك إلا به معقول . وهذا ليس بغرير . فإنك إذا عقلت نفسك فعقولك غيرك أو أنت . فإن كان معقول لك غيرك فاعقلت نفسك ، وإن كان معقول لك نفسك (فالعقل والمعقول واحد وهونفس<sup>(٢)</sup>) ، إذ ليس يصح أن يكون عقولك نفسك بقوة أخرى حتى يكون لنا في تلك الحالة قوتان . قوة نعقل بها الأشياء وهي النفس ، وقوة أخرى نعقل بها القوّة التي نعقل بها الأشياء . لأن ذلك يؤدي إلى التسلسل وهو باطل . وإن فوجئنا الباري بأنه عاقل ومعقول لا يوجب تكثيرا فيه بوجهه . وإنما كان مدرّيك الذاته<sup>(٣)</sup> فهو عشق وعاشق ومعشوق ، وذلك لأن كل جمال ملام . وخير مدرب عليه : فهو محبوب ومعشوق ، وكلما كان الإدراك أتم والمدرك أشد خيرية كان العشق أكمل ، وواجب الوجود ماهية عقلية محضة ، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص ، واحدة من كل وجه ، وهي مبدأ جمال كل شيء في الوجود ومصدر بهائه . فأي جمال وأى بهاء هي في الواقع ؟ وعلى ذلك فذاته أشد خيرية من أي شيء غيره ، بل وإدراكه لذاته كذلك أتم الإدراكات . فذاته حاضرة لذاته أولا وأبدا . فكيف لا يكون عاشقا لذاته عاشقا تماما . وهذا لا يوجب كثرة في ذاته أيضا . فإنه يادرا كه لذاته من حيث هو خير تام يكون عاشقا ، ومن حيث هو مدرّيك لذاته يكون معشوقا . ومن

(١) النجاة ص ٣٩٨

(٢) الرسالة العرشية ص ٨

حيث هو حقيقة خيرية جديرة بأن تحب وتعشق يسمى عشقا . فال الأول الواجب جل وعلا عشق وعاشق ومعشوق . والحقيقة واحدة لا يلحقها التكثير أبدا . ويترتب على إدراكه لذاته من حيث هي كذلك أن يكون .

(١٤) أجل سعيد وأعظم مبت捷ج ، فإن السعادة والابتهاج إنما تكون بإدراك الملائم من جهة ما هو ملائم . فالحسنة منها إنما تكون عن إحساس بالملائم ، والعقلية منها إنما تكون بعقل الملائم . ولما كانت اللذة العقلية أفضل من الحسنية لشرف آلتها وموضوعها فإن من يدرك إدراكا عقليا محضا يكون أسعد من ذلك الذي يدرك إدراكا حسيا وعقليا . ولما كان الإدراك العقلي نفسه متفاوتا كانت مراتب السعادة العقلية بالنسبة لتفاوت الإدراك العقلي متفاوتة . ولما كان الباري (أفضل مدرِّك بأفضل إدراك لأفضل مدرِّك ) (١) كان أعظم سعيد وأفضل مبت捷ج ، فهو أشد الأشياء إدراكا لأشد الأشياء كلاما (٢) . من ناحية المدة والسكنه . وإن فِي إدراك أشمل وأفضل ، فهو أسعد وأشد ابتهاجا . وأخيرا هو :

(١٥) حق محض ، فإن حقيقة كل كائن هي خصوصية وجوده الذي يثبت له . وقد أدركنا الآن ماهية الوجود الواجب الذي يتصف به الباري جل شأنه ، فلا حق إذن أحق منه . وأيضا هو حق على معنى أن الحق ما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا . والباري الاعتقاد بوجوده صادق ، ومع صدقه فهو دائم ، ومع ذلك فدوامه لذاته لغيره ، فهو بهذا المعنى أيضا لاحق أحق منه .

وابن سينا لا ينسى أن يحدِّثك عن جليل مسلكه في الوصول إلى إثبات الواجب وما يجب له من ميزات وخصائص ، فيقول :

تنبيه . تأمل كيف لم يحتاج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود . ولم يحتاج إلى اعتبار من خلقه و فعله ، وإن كان ذلك دليلا عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود

(١) النجاة ص ٤٠١

(٢) الإشارات ج ٢ ص ١٩

من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود . وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي ( سنرهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى يتبنّى لهم أنه الحق ) ، أقول هذا حكم لقوم (١) ثم يقول : أو لم يكف بربك إنا على كل شيء شهيد ، أقول هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه (٢) )

والآن ، وقد انتهينا مع الضغط والاختصار من شرح فكرة الواجب عند ابن سينا وما تستلزم من خصائص ، فكل الذي أرجوه من القارئ أن يراجع في ذاكرته ، وإن شاء في صفحات البحث السابقة ، صفات المركب الأول عند أرسطو ليرى شبهها عجيبة . إن لم يكن اتحاداً تاماً بينها وبين الخصائص التي أضافها ابن سينا على واجب الوجود عنده . ليدرك إلى أى مدى حاول ابن سينا في شرحه لما هبّة الله أن يرضى التعاليم الأرسطية لإرضاء تاماً . ولتكن هل نسي ابن سينا الدين ، وما جاء به من صفات ؟ الواقع . لا ، فإن ابن سينا قد حاول أيضاً أن يثبت لله تعالى جميع الصفات التي جاء بها الدين على وجه لا يتعارض مع الخصائص الفلسفية التي سبق ذكرها للواجب ، وهذا ما سنحاول الإبانة عنه في الفقرات التالية .

( ب )

إن ابن سينا ، وإن تابع أرسطو في القول بأن الله يعلم ذاته ، إلا أنه تحت تأثير الرغبة في إرضاء الدين أيضاً لم يقصر علم الله على ذاته كما فعل أرسطو ، بل راح يؤكّد في شدة أن الله يعلم ذاته وغيره ، مدعياً أن العلم بالغير لا ينافي الخصائص الفلسفية للواجب ، بل هو من مقتضياته ، وبيان ذلك :

أن الخصائص الفلسفية قد اقتضت أن يكون الله جوهراً مجرداً ، وقاماً بنفسه ، وواجب الوجود من كل وجه ، ومن كان بهذه الخصائص يحب أن يكون عالماً بذاته وبغيره ، وذلك : لأن كل مجرد فهو معقول اتّجرده ، فإذا فرض أنه كان قاماً بنفسه ، فلا بد أن يكون من شأنه أن يعقل غيره ، وفي ذلك عقل لذاته أيضاً ، أو بعبارة

(١) أظن أنه يقصد بال القوم جماعة المتكلمين الذين يستدلون بالعالم وما فيه على وجود خالقه . كما اعتقاد أنه يقصد بالصديقين جماعة الفلاسفة الذين ساروا على طريقته واتبعوا منهجه .

آخر يَكُون عاقلاً لذاته ولغيره بالمكان (١) . والبارى - كما قلنا - مجرد ، فهو إذن معقول ، وقائم بنفسه فهو إذن عاقل لذاته ولغيره بالمكان . فإذا أضفنا إلى ذلك أن من أحکامه أنه واجب الوجود من كل وجه ، وأن كل ما يمكن أن يثبت له فهو ثابت له بالفعل . وجوب علينا إذن أن نحكم بأنه عاقل لذاته ولغيره بالفعل (٢) .

وإذا كان له بالإمكان أن يعقل كل معقول غيره فلابد أن يكون عاقلاً بالفعل لكل معقول غيره . وإذا خصائص الواجب تقتضي أن يكون عاقلاً لذاته ولسائر المعقولات المغايرة له بالفعل . وإذا فالخصائص الفلسفية لا تناقض ما جاء به الدين من أن الله يعلم الغير ، بل تقتضي ذلك ، وعلى ذلك فالدين والفلسفة في هذه المسألة متضاران لا متعارضان .

وليسكن ما الدليل على أن المجرد المعقول إذا كان قائماً بنفسه كان له بالإمكان أن يعقل ذاته وغيره حتى يتم إثبات ما ادعى من أن خصائص الواجب تقتضي أن يكون الله عالماً بذاته وبغيره أيضاً . فيقول ابن سينا في إثبات ذلك (كل ما يعقل فمن شأن ماهيته أن تقارن معقولاً آخر ) (٣) حتى ولو كان قائماً بنفسه . والدليل على أن من شأن المعقول أن يقارن معقولاً آخر أن هذه المقارنة واقعة بالفعل . والواقع دليل على الإمكان . إذ أن الشيء مالم يكن ممكناً لا يقع . نعم . قد تنتفي هذه المقارنة وتختفي إذا كان المعقول مكتوفاً بالمادة ولو احتجها كالجسم . فإنه معقول من حيث ماهيته . وإن كان لا يمكن أن يقارن معقولاً آخر لاكتنافه بالمادة . مع كون ماهيته من حيث هي معقولة تستلزم إمكان المقارنة . وكذلك يمكن أن تختفي المقارنة إذا كان المعقول قائماً بعاقل آخر مثلاً مغایر لمن قام به المعقول الثاني . فإنه في هذه الحالة يثبت للمعقول من حيث الماهية إمكان المقارنة . ومن حيث قيامها بالغير استحالة المقارنة بمعقول آخر يقوم بعاقل مغایر لعاقلها . فإذا فرض المعقول مجردأ عن

(١) الاشارات ج ١ ص ١٧٠

(٢) المرجع السابق ج ١ ص ١٧٨

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ١٧٠

الغواشى وقائماً بذاته فله بالإمكان من غير شك أن يقارن معقولاً آخر . وله بالإمكان كذلك كتفرع على ما سبق أن يعقل هذا المعقول الآخر . إذ أن التعلق إنما يكون بالمقارنة . فإذا حصلت المقارنة بالفعل صار عاقلاً للبعقول الآخر بالفعل كذلك . لأن معنى التعلق وهو حضور الصورة العقلية عند العاقل يكون قد حصل في هذه الحالة . وإن فالمعقول مجرد عن الغواشى القائم بذاته له بالإمكان أن يكون عاقلاً لغيره (وفي ضمن ذلك إمكان عقله لذاته) . إذ أن تعلق الغير يستلزم تعلق كونه متعقلاً له . وهو يتضمن تعلقه لذاته . ثبت أن كل معقول قائم بذاته عاقل لذاته ولغيره بالإمكان . وهو المطلوب مما ليصح الدليل على أن الواجب من مقتضى ذاته أن يعلم ذاته وغيره .

وفي تلخيص الدليل يقول الشيخ الرئيس : (تنبيه . إنك إذا حصلت ما فعلته لك علمت أن كل شيء من شأنه أن يصير صورة معقوله . وهو قائم الذات . فإن من شأنه أن يعقل - أى غيره - فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته . فكل مامن شأنه أن يجب له مامن شأنه . ثم يكون من شأنه أن يعقل ذاته - أى وغيره - فواجب له أن يعقل ذاته<sup>(١)</sup> - أى وغيره - ) والواجب كذلك . وهو المطلوب .

وابن سينا لا ينسى أن يفرض ما يمكن أن يتوجه على دليله هذا من إشكالات . ثم يحاول الإجابة عنها . فمن هذه الإشكالات الاعتراض بالصورة المعقوله التي - جردها العقل من المادة . فأنها يمكن أن تقارن صورة أخرى ، ومع ذلك لا يمكن أن تكون عاقلة لها ، والجواب على ذلك سهل ، فالصورة ليست معقولاً قائماً بذاته ، بل هي وما قارنتها إنما يوجدان في ثالث هو العاقل لهما .

ومن ذلك أن الصورة حالة وجودها في المادة تكون معقوله وقائمة بذاتها ، ومع ذلك فلا يمكن أن تقارن معقولاً آخر ، وبالتالي لا يمكن أن تكون عاقلاً ، فيقول

ابن سينا في الإجابة عن ذلك: إن وجودها في المادة وإن حقق قيام ما هي صورة له بنفسه، إلا أن المادة في هذه الحالة تكون هي المانعة من المقارنة، والفرض الذي معنا . جوهر مجرد قائم بذاته ندعى أنه إذا قارنه معنى معقول كان له أن يعقله ، وفي ذلك إمكان عقله لذاته أيضا ، والمعترض به ليس من هذا القبيل .

— وهناك اعتراض آخر ، وهو أن إمكان التعلق للذات والغير متوقف على اجتماع أمرين حال أن يجتمعما ، وهما قيام المعقول بذاته وإمكان مقارنته مع ذلك بمعقول آخر غيره . وذلك لأن المعقول من الجوهر مجرد هوماهيته النوعية ، وهذه الماهية وإن أمكن اقتراحها بمعقول آخر لكنها في هذه الحالة لا تكون قائمة بذاتها بل بقوة عاقلة معايرة لها ، فيتحقق شرط إمكان المقارنة وينتفي شرط القيام بالذات . وإن نظرنا إلى الجوهر مجرد القائم بنفسه والتحققه في الخارج فإننا نجد أن له مشخصات تميزه عن الماهية النوعية التي تعقل منه ، وإن فالمقارن للمعقول الآخر وهو الماهية النوعية أمر مغایر للجوهر مجرد القائم بنفسه والتحقق في الخارج ، فهذه النظرة إلى الجوهر باعتبار تتحققه في الخارج وإن حفظ شرط القيام بالذات إلا أنها منعت إمكان المقارنة ، ولنتم الدليل لابد من القيام بالذات وإمكان المقارنة معا . وللإجابة على ذلك يقول ابن سينا .

إمكانية المقارنة إما أن يكون من لوازם الماهية ، وحيثند فهو معها ، سواء كانت قائمة بالغير في حال تعقلها ، أو قائمة بنفسها بعد تشخيصها في الجوهر ، وفي هذا الاحتمال يسقط الاعتراض . لأن إمكان المقارنة موجود في حال نظرنا إلى الجوهر مجرد باعتبار تتحققه في الخارج وقيامه بذاته .

ولما أن يكون غير لازم للماهية بل إنما يوجد إلأى إمكان عند قيامها بالقوة العاقلة فقط ومقارنتها للغير . وفي هذه الحالة لا يخلو الأمر فهو إما أن يوجد مع حصول المقارنة أو بعدها أو قبلها . والإحتمال الأول باطلان ، لأن إمكان الشيء وحصوله لا يمكنان في وقت واحد - كما في الاحتمال الأول - ومن باب أولى لا يمكن حصوله سابقا على إمكانه - كافي الاحتمال الثاني - فلم يبق إلا أن إمكان المقارنة موجود قبل حصول المقارنة بالفعل ، وفي هذه الحالة لابد أن يكون إمكان المقارنة من لوازم الماهية ،

ونعود إلى الترديد الأول ، لأن الماهية حال قيامها بالقوة العاقلة وقبل حصول المقارنة تكون مجرد عن الواقع الفريدة ، فلا يمكن هناك شيء يفيدها إمكان المقارنة إلا ذاتها . وإنذان فالإمكان على كل حال لابد أن يكون من لوازم الماهية ، فهو معها حال قيامها بالعاقل وحال تشخيصها في الجوهر في الخارج . فإذا نظرنا إليها باعتبار أنها مشخصة في الجوهر خارجاً كان الشرطان - وهما القيام بالذات وإمكان المقارنة - متوفرين ، وإنذان فالاعتراض ساقط وغير واجب .

وهكذا استطاع ابن سينا أن يدافع عن هذا الدليل الذي يخلي إلى كثرين أنه من الأوهام .

— ولكن أليس علم الله بالغير يؤدي إلى دخول السكتة فيه ؟ وفي ذلك منافاة لما وجب له من البساطة .

لقد أحسن ابن سينا بهذا الإشكال . فأخذ في تصويره قائلاً : لعلك تقول إن المقولات لا تتحد في رأيك بالعاقل . ولا يتحد بعضها ببعض . بل هي صور متباعدة متقررة في جوهر العاقل ، ومع ذلك فمن رأيك أيضاً أن الواجب يعقل الغير . ومعنى هذا أن صور الأشياء المبادئ للواجب والمتباعدة في نفسها تكون متقررة في جوهره ، وذلك يستلزم لا محالة دخول السكتة فيه ، ودخول السكتة فيه مناف لما أنت به للواجب من البساطة ، فما هو جوابك ؟

ثم يأخذ ابن سينا بعد ذلك في الإجابة قائلاً : إن الأول لما تَعَقَّل ذاته ، وكانت ذاته علة للسكتة . لزم عقلاً من تعقله لذاته تعقله للسكتة ، ولكن السكتة في هذه الحالة تكون لازمة متأخرة . ليست داخلة في الذات بمعنى أنها مقومة لها . وتتجلى أيضاً على ترتيب بسبب تتابع العلل والمعمولات . وكثرة اللوازم من الذات ، سواء كانت متقررة فيها - لا على أنها مقومة لها - أو مبادئ لها ، لا تلزم الوحدة . وليس معنى أنه واحد وبسيط أن السكتة لا تعرض له بحال . كلا ، بل قد تعرض له كثرة في اللوازم . وكثرة في السلوب أيضاً ، بل ويعرض له كذلك بسبب السكتة في اللوازم والسلوب كثرة في الأسماء . ومع كل هذا فلا تأثير لشيء من ذلك في وحدانية

ذلك ، وفي هذا المعنى يقول في الإشارات (وهم وتنبيه ١) : (ولعلك تقول إن كانت المعقولات لا تتحد في رأيك بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ٢) ، ثم قد سلمت أن واتّجَبَ الْوِجُودَ يَعْقُلُ كُلَّ شَيْءٍ فلئس واحداً حَمَّا ، بل هنالك كثرة - وهذا هو الوهم - .

﴿فَنَقُولُ إِنَّمَا كَانَ تَعْقِلُ ذَاتَهُ بِذَاتِهِ . ثُمَّ تَلْزُمُ قِيَوْمِيَّةَ عَقْلَابِذَاتِهِ لِذَاتِهِ أَنْ يَعْقِلُ السَّكِّيرَةَ جَاءَتِ السَّكِّيرَةَ لَازْمَةً مَتَّخِرَةً . لَا دَاخِلَةٌ فِي الذَّاتِ مَفْوَمَةٌ لَهَا ، وَجَاءَتِ أَيْضًا عَلَى تَرْتِيبٍ - وَكَثْرَةُ الْلَّوَازِمِ مِنَ الذَّاتِ - مَبَايِنَةً أَوْ غَيْرِ مَبَايِنَةٍ - لَا تَتَلَقَّبُ الْوَحْدَةُ . وَالْأُولُى يُعْرَضُ لَهُ كَثْرَةُ الْلَّوَازِمِ . إِضَافَةً وَغَيْرِ إِضَافَةٍ ، وَكَثْرَةُ سُلُوبٍ . وَبِسَبِيلِ ذَلِكِ كَثْرَةُ الْأَسْمَاءِ . لِكُنْ لَا تَأْثِيرٌ لِذَلِكِ فِي وَحْدَانِيَّةِ ذَاتِهِ . وَمَعْنَى هَذَا أَنَّ خَصَائِصَ الْوَاجِبِ وَإِنْ افْتَضَتِ الْعِلْمُ بِسَائِرِ الْأَشْيَاءِ الْمُعْقُولَةِ ، إِلَّا أَنَّهُ يَعْلَمُهَا عَنْ طَرِيقِ عِلْمِهِ بِذَاتِهِ . لَأَنَّهَا - أَيْ ذَاتِهِ - عَلَةُ لَسَائِرِ الْأَشْيَاءِ ، وَالْعِلْمُ بِالْعَلَةِ يُوجَبُ الْعِلْمَ بِالْمُعْلُولِ ، فَيُسَكُونُ الْعِلْمَ بِالْمُعْلُولِ لَازِمًا مَتَّخِرًا عَنِ الذَّاتِ جَاءَ عَنْ طَرِيقِ الْعِلْمِ بِالذَّاتِ .

ـ وما كاد ابن سينا ينتهى من الإجابة عن مشكلة الكثرة حتى جدت أمامه مشكلة أخرى أصعب من الأولى وأعقد . وهي مشكلة العلم بالجزئيات المتغيرة التي ينص الدين في صراحة قاطعة على أن الله يعلمها ( وما تسقط من ورقة إلا يعلمه ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ) (٢) ويعترض ابن سينا نفسه بأن المشكلة عوبيصة حقا ، فإننا لا نستطيع قط أن نقول إن الله يدرك الجزئيات كما ندركها نحن . أي بعلم ناشيء عنها . ومن حيث هي مقتنة بالزمان . فلو أدركها الله كذلك لكان منفعلا عنها ولها تأثير فيه من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا يمكن أن يعلمهها بعد حدوثها إلا إذا كانت فيه قوة أن يعلمهها قبل حصول العلم بها . مع أنه واجب الوجود من جميع جهاته . وأيضا فنحن ندرك الجزئيات من حيث هي مشخصة ومقتنة بالزمان . ولا يمكن أن يعلمه الله على هذا الوجه . لأن العلم عبارة عن صورة مقررة

الاشارات ج ٢، ص ١٩.

<sup>٦٦</sup> ) المراجع السابق ج ٢ ، ص ٦٦ .

٥٩ (٣) الأنعام آية

عند العالم تستلزم إضافته إلى معلوم معين ، فلو تغير ذلك المعلوم لتغيرت تلك الإضافة وهذه الصورة قطعا ، فإن من علم أن زيدا في الدار وتقررت عنده صورة بذلك لم يعلم بنفس تلك الصورة ونفس هذا التعاق . أن زيدا قد خرج منها ، بل لا بد عند خروجه ليكون الإنسان عالما به من تجدد الصورة والتعلق . فإن تغير المعلوم يؤدى إلى تغير العلم والإضافة . وليس من شك في أن تغير العلم والإضافة يستلزمان تغير العالم لأنه موضوع للصور المتعددة المتعاقبة . فينشأ له بكل صورة حالة جديدة مستحدثة لم تسكن من قبل . وإن لو علم الله الجزئيات من حيث هي متغيرة ومقترنة بالزمان لأصبح موضوعا للتغير وهو محال عليه .

وأيضا فإن الجزئيات المشخصة وإن عقلت بالماهية المجردة وبنايتها لا يشخص لم تعقل بما هي فاسده (١) ، أى لم يكن ذلك إدراكا للجزئي من حيث هو جزئي ومتغير بل إدراكا لماهيته . وإدراك الماهية ليس إدراكا للجزئي بنفس ذلك الإدراك ، فإن من يدرك أن الإنسان جسم مشلا لا يدرك أن زيدا جسم بنفس الإدراك الكلى بل بإدراك جديد مغاير الأول .

« وإن أدركت الماهية بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وشخص (٢) ، وهي الأشياء التي تجعلها جزئية ومشخصة لم تسكن معقوله في هذه الحالة ، بل حسوسه أو متخلية . وكل صورة محسوسه أو متخلية إنما تدرك من حيث هي كذلك بألة متجزئة ، وذلك بما يستحيل على البارى تعالى . لأنه ليس جسما . بل هو مجرد عن المادة ولو احقرها ، وإن فادرا كه للجزئيات من حيث هي جزئيات متغيرة ومقترنة بالزمان مستحيل عليه ، فماذا نفعل ، هل ننكر علمه بالجزئيات فنخالف الدين مخالفة صريحة ؟ أم نقول إنه يعلمه بما هي جزئية متغيرة ومقترنة بالزمان فنصطدم بما ثبت للواجب من خصائص فلسفية ؟

ـ وأخيراً لجأ ابن سينا إلى القول بأنه يعلمهها على وجه كل ينجل عن الزمان والدهر

(١) النجاۃ ص ٤٠٣

(٢) الشفاء ج ٢ ص ٥٠٩

ليرضى الدين والفلسفة معاً، ولكن معنى أنه يدركها على وجه كلٍ؟ ابن سينا يريد أن يقول: كل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة توجده في شخصه يستطيع العقل إدراها. ويمكن أن يتناولها الحد وتوخذ في البرهان. أي يكون لها كل ميزات الكلية. وإنما تصير تلك الطبيعة جزئية إذا تخصصت، بما يصح الإشارة الحسية إليها من وقت ووضع معينين. وفي هذه الحالة لا سبيل إلى إدراها إلا بالحس. وليس من شك في أن إدراك طبيعة الجزئي من حيث هي طبيعة ليس إدراكا لها من حيث هي طبيعة مشار إليها بالإشارة الحسية. بل ولا يستلزم، فإن إدراك الطبيعة بما هي طبيعة إدراك عقلي ثابت. وبما هي متغيرة ومحسوسة ومشار إليها إدراك متغير وبآلة متجرئة، و تستطيع أن تلمس الفرق بين الإدراكيين في حال النجومي الذي يعرف بوساطة علم الفلك حركات الكواكب. وما يقع بسبب ذلك من أحداث كالكسوف مثلاً، فإنه يستطيع أن يقول: إن الشمس لو كانت في موضع كذا، والقمر في موضع كذا. يحصل كسوف يستمر كذا من الوقت إلى غير ذلك من الأوصاف التي لا توجد في الخارج متحققة إلا في شخص واحد، وإن كان العقل يحيى أن تنطبق على غيره لو أتيحت له نفس الظروف، ومن هذا الوجه يصح أن نسميه إدراكاً كائياً. فهل نفس هذا الإدراك عند النجومي هو نفس إدراكه بأن الكسوف قد وقع بالفعل بعد أن لم يكن؟ الواقع لا. لأن الإدراك الجديد يستلزم المشاهدة للحركات السماوية بالفعل، والمشاهدة تستلزم الآلة المتجرئة التي تشاهد هذه الحركات. ويكون هذا الإدراك قابلاً للتغير عند زوال الكسوف بخلاف الإدراك الأول، فإنه ثابت ومدرك بالعقل، ولذلك كان إدراك النجومي الأخير جديراً بأن يسمى جزئياً، لأنه يحيى الاشتراك. ولا يحيى العقل انطباقه على غير الكسوف الذي أدركه ورأه. والكلية تستلزم إمكان الاشتراك قطعاً. وكما أن النجومي لو كان يعلم جميع الأسباب وما ينشأ عنها لكان عالماً بكل حوادث العالم على وجه كلٍ لا ينطبق إلا على جزئي، فكذلك لو وجد غيره وهو يعلم هذا العلم لوجب أن يحكم العقل قطعاً بأنه عالم بكل شيء عالماً كلياً مجرداً عن الزمان: فهل يوجد هذا الكائن؟ . نعم . وهو الله .

فَاللَّهُ سَبَحَانَهُ وَتَعَالَى لَا يَمْكُنُهُ أَنْ يَدْرِكَ الْجُزْئِيَّاتِ عَلَى الْوِجْهِ الثَّانِيِّ . لَمَّا يَسْتَلِمُ ذَلِكَ مِنَ التَّغْيِيرِ وَالْحِتْيَاجِ إِلَى الْآلَةِ ، بَلْ يَدْرِكُهَا عَلَى الْوِجْهِ الْأَوَّلِ السَّكُنِيِّ الَّذِي لَا يَنْسُطِقُ فِي الْخَارِجِ إِلَّا عَلَى جُزْئِيٍّ . لِيَكُونَ إِدْرَا كَا ثَابِتًا وَبِالْعُقْلِ . فَاللَّهُ سَبَحَانَهُ وَتَعَالَى مِبْدُأَ الْكَانِيَّاتِ . وَهُوَ يَعْلَمُ ذَاتَهُ مِنْ حِيثُ هِيَ مِبْدُأً كَذَلِكَ . فَهُوَ يَدْرِكُ عُلُلَ الْكَانِيَّاتِ الَّتِي تَنْتَهِي إِلَيْهِ مِنْ غَيْرِ شُكْرٍ لِعِلْمِهِ بِذَاتِهِ الَّتِي هِيَ مِبْدُأً لَهَا . وَكُلُّ مَنْ يَعْلَمُ عُلُلَ الْكَانِيَّاتِ مِنْ حِيثُ هِيَ طَبَاعٌ فَهُوَ يَدْرِكُ أَحْوَاهَا الْجُزْئِيَّةَ مِنَ التَّلَاقِ وَالتَّبَيَّنِ وَالتَّرْكِيبِ وَالتَّسْخِيلِ . وَيَدْرِكُ الْأَحْوَالَ الَّتِي تَحْدُثُ مَعَهَا وَبَعْدَهَا وَقَبْلَهَا . وَيَعْلَمُ الْأَوْقَاتِ الْلَّازِمَةِ لِحَدُوثِهَا عَلَى وَجْهِ لَا يَفُوتُهُ شَيْءٌ مِنْهَا أَصْلًا ، فَلَا بُدُّ إِذْنِ أَنْ يَحْصُلَ عِنْدَ الْبَارِي جَلْ شَاءَنَهُ صُورَةُ الْعَالَمِ مِنْذَ الْأَزْلِ . وَتَكُونُ هَذِهِ الصُّورَةُ حَاضِرَةً خَنْدَهُ لَا تَغِيبُ عَنْهُ . وَتَكُونُ مُنْطَبِقَةً تَمَامًا لِلْأَنْطِبَاقِ عَلَى الْعَالَمِ بِأَسْرِهِ . كُلِّيَّاتِهِ الثَّابِتَةِ وَجُزْئِيَّاتِهِ الْمُتَجَدِّدَةِ الْخَاصَّةِ بِوقْتِ دُونِ وَقْتٍ ، وَتَكُونُ هَذِهِ الصُّورَةُ بَعْنَيْهَا قَابِلَةً لِلْأَنْطِبَاقِ عَلَى عَالَمِ غَيْرِ هَذَا الْعَالَمِ لَوْ كَانَتْ لَهُ نَفْسُ الظَّرُوفَ وَالْأَحْوَالِ ، فَتَكُونُ كُلِّيَّةً ، وَمِمْعَ ذَلِكَ فَهِيَ صُورَةً لِلْجُزْئِيِّ وَعِلْمِهِ ، وَهَذَا لَا يَسْتَبِعُ شَيْئًا مِنَ الْمُحَالَاتِ فِي ذَاتِهِ . فَسَبَحَانَهُ جَلْ عَنِ الْجَسَمِيَّةِ وَالْتَّغْيِيرِ ، وَمَعَ ذَلِكَ لَا يَعْزِزُ عَنْهُ شَيْءٌ ، وَكَيْفَ يَغِيبُ عَنْهُ شَيْءٌ ؟ وَعِنْهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ .

هذا حاصل ما يمكن أن يفهم من كلام ابن سينا في العلم بالجزئيات. فإنه قد جعل العلم بها ناشئا عن الذات الواجبة . لاعن الأشياء نفسها ، وبذلك عصم الواجب عن أن يكون منفعة عن الأشياء ولها تأثير فيه ، ونزعه عن الإمكانيّة والاستعداد اللازم لحصو لها من حيث هي معلومة له بالفعل بعد أن لم تسكن . وجعل إدراكها بصفات كافية لانطباق في الخارج إلا على جزئي . ليكون إدراكاً عقلياً ليس يحتاجا إلى آلة جسمية ، وجعل هذا الإدراك غير مقترن بالزمان لأن الرمان متغير ، وتغييره يؤود إلى تغيير الإدراك المقترب به ، وتغيير الإدراك يؤود إلى التغيير في الذات المدركة ، فتتجدد عن الزمان قد حل هذا الأشكال (١) .

(١) زاجع الاشارات ج ٢ ص ٧٢ . والشفاء ج ٢ ص ٥١٠ والنجاة ص ٤٠٤ .

رسالة العرشة ص ٩

ـ وإنْ فَيْنَا قَدْ حَرَصَ فِي مَسَأَةِ الْعِلْمِ عَلَى أَنْ يُرْضِيَ الْفَلْسُوفَةَ بِأَنْ جَعَلَ اللَّهَ عَقْلًا مُجْرَدًا يَعْقُلُ ذَاتَهُ وَهِيَ مَعْقُولَةُ لَهُ، وَحَرَصَ أَيْضًا عَلَى أَنْ يُرْضِيَ الدِّينَ بِجَعْلِهِ عَالَمًا بِالْغَيْرِ مِبْنًا أَنْ ذَلِكَ لَا يَوْجِبُ كَثْرَةً فِيهِ. وَزَادَ عَلَى ذَلِكَ بِأَنْ جَعَلَهُ عَالَمًا بِالْجُنُونِياتِ أَيْضًا لِيُرْضِيَ الدِّينَ إِرْضَاءً تَامًا، وَلَكِنْ عَلَى وَجْهِ كُلِّ لِايْنَافٍ مَائِبَتُ الْوَاجِبِ مِنْ خَصَائِصِ فَلْسُوفِيَّةِ، وَجَعَلَ الْعِلْمَ بِالْغَيْرِ سَوَاءً كَانَ كُلِّيَاً أَوْ جُزْئِيَاً مِنْ مَقْتَضَيَاتِ هَذِهِ الْخَصَائِصِ، وَبِذَلِكَ أَثَبَتَ أَنَّ الدِّينَ وَالْفَلْسُوفَةَ فِي مَسَأَةِ الْعِلْمِ مَتَلَازِمَانِ. فَالْفَلْسُوفَةَ قَدْ اقْتَضَتْ مَاجَاهَ بِهِ الدِّينِ مِنْ الْعِلْمِ بِالْذَّاتِ وَالْغَيْرِ، وَالْدِينُ قَدْ قَرَرَ مَا أَثَبَتَهُ الْفَلْسُوفَةُ. فَوَصَلَ بِالتَّوْفِيقِ إِلَى أَعْلَى صُورِهِ. لَأَنَّهُ كَانَ يَكْفِيهِ فِي التَّوْفِيقِ جَدًا أَنْ يَبْيَتَ أَنَّهُ لَا تَعْارِضُ بَيْنَ الدِّينِ وَالْفَلْسُوفَةِ. وَيَتَرَكُهُمَا يَعِيشَانِ مُتَجَاوِرِيْنَ لَامْتَلَازِمِيْنَ كَمَا فَعَلَ.

(ج)

وَلَكِنْ إِذَا اسْتَطَاعَ إِبْنُ سَيْنَا أَنْ يَرِدَ الْعِلْمَ بِالْغَيْرِ إِلَى الْعِلْمِ بِالْذَّاتِ. وَأَنْ يَرِدَ الْعِلْمَ بِالْذَّاتِ إِلَى الذَّاتِ نَفْسَهَا، وَأَنْ يَحْفَظَ عَلَى الْوَحْدَةِ مِنْ لِزْوَمِ التَّغْيِيرِ وَالْجَسْمِيَّةِ وَالْكَثْرَةِ. فَإِذَا فَعَلَ بِيَقِيَّةِ الصَّفَاتِ الَّتِي جَاءَ بِهَا الْقُرْآنُ. وَعَلَى الْأَخْصِ صَفَاتِ الْمَعَافِ الْبَاقِيَّةِ. وَهِيَ الْحَيَاةُ وَالْإِرَادَةُ وَالْقَدْرَةُ وَالسَّمْعُ وَالْبَصَرُ وَالْكَلَامُ، هُلْ يَنْسَكِرُهَا فِي تَنَاقُضِ مَعِ الدِّينِ أَمْ يَبْيَتُهَا وَهِيَ فِي الشَّاهِدِ زَانِدَةُ عَلَى الذَّاتِ فِي رَأْيِهِ قَطْعًا، وَالزِّيَادَةُ تَنَافِي خَصَائِصِ الْوَاجِبِ الَّتِي ثَبَتَتْ لَهُ مِنَ التَّجَرُّدِ وَالْبَسَاطَةِ، فَإِذَا فَعَلَ إِبْنُ سَيْنَا؟ لَقَدْ أَحَالَ أَوْ لَأَنَّ تَكُونُ صَفَاتِ الْمَعَافِ وَجُودِيَّةِ زَانِدَةِ عَلَى الذَّاتِ كَمَا يَذَهَبُ إِلَى ذَلِكَ «الصَّفَاتِيَّةِ»، وَذَلِكَ لَأَنَّهَا إِذَا كَانَتْ زَانِدَةً عَلَى الذَّاتِ. فَإِمَّا أَنْ يَكُونُ وَجُودُهَا مِنْ ذَاتِهَا أَوْ مِنْ غَيْرِهَا. وَكَلَّا لِالْفَرْضِيْنِ حَالٌ. لَأَنَّ كَوْنَ وَجُودُهَا مِنْ ذَاتِهَا يَسْتَلزمُ أَنْ تَكُونَ وَاجِبَةُ الْوُجُودِ بِالْذَّاتِ، وَهَذَا يَؤْدِي إِلَى التَّعَدُّدِ فِي الْوَاجِبِ وَمَا مِنْ يَبْطِلُهُ. وَكَذَلِكَ كَوْنُ وَجُودُهَا مِنَ الغَيْرِ. فَإِنْ ذَلِكَ الغَيْرُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْوَاجِبُ أَوْ غَيْرُهُ، لَا جَائزُ أَنْ يَكُونَ غَيْرُهُ. وَإِلَّا لَكَانَ الْوَاجِبُ مُحْتَاجًا إِلَى غَيْرِهِ فِي ثَبَوتِ شَيْءٍ لَهُ. وَهُوَ باطِلٌ. وَلَا جَائزُ أَنْ يَكُونَ الْوَاجِبُ هُوَ الْعَلَةُ فِي وَجُودِهَا. لَأَنَّهُ بِهَا الْوَصْفُ يَكُونُ فَاعِلًا لَهَا. وَبِوَصْفِ كُوْنِهَا صَفَاتٍ لَهُ يَكُونُ قَابِلًا لَهَا. فَيَكُونُ الْوَاجِبُ قَابِلًا وَفَاعِلًا. وَكَيْفَ يَصْحُ ذَلِكُ وَهُوَ وَاحِدٌ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ؟ وَالْوَاحِدُ البَسِيْطُ لَا يَكُونُ كَذَلِكَ. لَأَنَّهُ يَؤْدِي إِلَى نَفْيِ الْبَسَاطَةِ. فَإِنْهُ لَا يَمْكُنُ أَنْ يَفْعُلَ مِنْ جَهَةِ مَا يَقْبِلُ. وَلَا أَنْ يَقْبِلَ مِنْ

وجهة ما يفعل . فيكون فيه جهتان متميزتان ، وهذا ينافي البساطة ، وهذا مطرد في كل شيء .. فإن الجسم إذا كان محركاً ومحتركاً فلابد أن تكون جهة التحرير فيه مغایرة لجهة التحرك .

فإن قال قائل بعد ذلك إنها وجودية فقط وليس زائدة . فإن قوله يكون أيضاً باطلاً . لأنها على هذا الفرض تكون جزءاً من الذات . ومقومه لها ، فتسكون ذاته ملشمة من أجزاء . فيكون مركباً ، فمن أي ناحية سلسلتنا فالمحال موجود ، وإنذا فعل ؟ لقد اجتهد ابن سينا في إثباتها للباري كي يوافق الدين . واجتهد من ناحية أخرى أن يردها إلى العلم الذي لا ينافي البساطة ليرضى الفلسفة ، فالواجب :

حي . لأن معنى الحياة إنما يتم بالفعل والإدراك ، والباري جل وعلا دائم الفعل والإدراك . فهو أولى بأن يكون حيا . وإلى هنا قد أرضى الدين ، ولكنكه كي يرضى الفلسفة يقول : ومحال أن تكون حياته كحياتنا . لأن الحياة فيما إنما يتم بقوتين . إحداهما تدرك والأخرى تفعل ، والتعدد في ذات الباري مستحيل . وإنذا فما هي حياته ؟ يقول ابن سينا : هي العلم والإدراك فقط ، وذلك لأن عليه فعل وسبب في صدور الكائنات عنه . فالعلم وحده يتحقق الفعل والإدراك . وبهما يتم معنى الحياة . واضح أن العلم لا ينافي البساطة . بل هو من مقتضياتها .

ـ وهو مرید ، وذلك لأنه يعلم ذاته التي هي مبدأ النظام والخير في الوجود . وعلمه بالذات على هذه الصورة يجعله عالماً بفيضان الخير والنظام عنه . فيكون معلوماً له ومشعوراً بتصوره عند وجوده . وهو لا يكره هذا الصدور . لأنه يعلم أن كماله في فيضان الخير والنظام عنه . وكل معلوم السكون عن مبدئه - أي فاعله - عند مبدئه - أي صدوره - ويكون كلاماً لفاعله يكون مراداً . ويكون فاعله مريداً ، وهذا ما يثبته الشرع . ثم يقول : ولكن هل معنى الإرادة فيه كالإرادة فيما ؟ الجواب لا ، وذلك لأن الإرادة فيما تستلزم التركيب من مرید وإرادة ، ومن ناحية أخرى فالإرادة فيما تستلزم النقص . لأن الإنسان لا يريد شيئاً إلا يقصد أن يستكمel به . والباري لا يجوز عليه التركيب ، وليس له غرض يستكمel به . بل هو الغنى المطلق ، وكل من لأغرض له لا قصد له ولا إرادة بمعنى المتعارف . وإنذا فالمقصود من الصفة التي أنتها الشرع

له ضرب من الإرادة العقلية (١) المحسنة التي هي الشعور والرضا . أى العلم وعدم الكراهة . وعلى ذلك فالإرادة بهذا المعنى تعود إلى العلم ولا تغيره ، والعلم من مقتضيات الواجب وخصائصه ، وبذلك أرضى الفلسفة .

وهو قادر ، وذلك لأن القادر هو الذي يصدر عنه الفعل على وفق عليه وإرادته .

وقد عرفا أن الواجب عالم . وأن العلم بنظام الخير على وجه يعلم معه أنه أثر من آثار كماله هو الإرادة ، وأن الفعل الصادر عنه يكون على وفق ما يعلمه ويرضاه . فإذا ذكرنا هو قادر . وهذا ما أثبتته الدين . ثم يقول : ولكن هل يصح أن تكون القدرة في الواجب كما هي في الشاهد ؟ الجواب لا . وذلك لأن القدرة في الشاهد تستلزم للإيجاد أن يكون القادر عالما (٢) بالقدر عليه . ومع ذلك لابد له من إرادة متتجدة منبعثة من قوة شوقية تكون نتيجة لهذا العلم ، وبهذه الإرادة المتتجدة المنبعثة من القوة الشوقية تتحرك القوة المحركة ، فتحرك العصب والأعضاء الآلية ، ثم تحرك الآلات الخارجية . وتلك تحرك المادة . فتسكون القدرة فيما إنما تم بعد المبدأ المحرك وهو الإرادة الشوقية التي يحركها العلم . أو إذا شئت فقل الصورة العقليّة للقدر ، وهذا كلام مستحبيل في حق الباري تعالى وتقديره . وإذا ذكرنا ما معنى القدرة فيه ؟ يقول ابن سينا هي عبارة عن العلم بأن ذاته مبدأ لفيضان الوجود عنه على الصورة التي يوجد بها في الخارج . فإن هذا العلم يكفي في الإبراز ويتحقق معنى القدرة ، وعلى ذلك فلا تعارض بين كونه قادراً وعالماً . أو بعبارة أخرى لا تعارض بين الدين والفلسفة بإثبات هذه الصفة له .

وهو سميع وبصير (٢) . وذلك لأن السميع هو المدرك للمسموعات . والبصير هو المدرك للمبصرات . والله كذلك . وإن فهو سميع وبصير كما وصف الدين . ولكن هل يصح أن يدرك المبصرات والمسموعات كما ندركها نحن بزمان ومتصلة بألة ؟ لاشك أنه يستحبيل ذلك . وإذا فادرنا كه لها هو عبارة عن علميه بها عالما يليق به . أى على

(١) الرسالة العرشية ص ١٠ والنجاة ص ٤٠٨

(٢) الرسالة العرشية ص ١١ والنجاة ص ٤٠٨

(١) الرسالة العرشية ص ١٢

الوجه الذي سبق أن ذكرناه في بيان إدراكه للأشياء . وعلى ذلك فلا اختلاف في المدلول بين العلم والسمع والبصر ، بل الأخيران يعودان إلى الأول . وإن ثبات العلم للواحد مما توجبه الفلسفة ، وإذن فلا تعارض بين الدين والفلسفة في ثبات هاتين الصفتين أيضاً .

وابن سينا يعلل الاختلاف في أسماء العلم باختلاف الإضافات . فهو باعتبار عليه بالسمواعات سبع ، وبالمبصرات بصير . وبيواطن الأمور شهيد ، وبالمعدودات محس . وبدقائق الأشياء مع حفظها ورعايتها لطيف ، وباعتبار عليه بالشكل عالم الغيب والشهادة . وهو متكم كما جاء بذلك الشرع ، ولكن كلامه لا يمكن أن يعود إلى العبارات المرددة ، ولا إلى حديث النفس الذي يعبر عنه بألفاظ مختلفة . فإن صفات الله من البساطة والتجرد تتنافى مع ذلك تمام المتنافاة . وإن فيجب أن نقتصر كلامه بأنه عبارة عن « فيضان العلوم منه على لوح قلب النبي صلى الله عليه وسلم ، بوساطة القلم النقاش الذي يعبر عنه بالعقل الفعال والملك المقرب (١) » . وإن فصافة الكلام تعود إلى صفة العلم التي توجهاً للفلسفة . وإن فلا تعارض في ثباتها بهذا المعنى بين الفلسفة والدين .

وإلى هنا انتهى ابن سينا من بيان أن صفات المعاني ثابتة لله كما جاء بذلك الدين . مع بيان أنها تعود إلى صفة العلم لثلا تعارض مع خصائص الواجب الفلسفية . ولكن ماذا فعل في بقية الصفات الأخرى التي جاءت بها الشريعة ؟ إن ابن سينا لم يجد صعوبة في بيان أنها أيضاً ليست أمراً زائداً على الذات حتى تتنافى مع البساطة . بل هي في الواقع إما أن تعود إلى سلب . أو إلى إضافة . أو إلى مركب منها . وفي ذلك يقول : فواحد يجب أن يعلم أن صفاته ترجع إلى سلب وإضافة ومركبة منها . وهي بهذا الوصف لا تخرب الوحدة ولا تناهى الوجوب . أما السلب فكما لقدم . فإنه يرجع إلى سلب العدم عنه أولاً . وإلى نفي السبيبية ونفي الأولية عنه ثانياً . وكل واحد فإنه عبارة عنا لا ينقسم بوجه من الوجه . لا قولاً ولا فعلًا . وأما الإضافة فكذلك إنه

حالها وبارنا ورازقا ومصورا إلى غير ذلك من صفات الأفعال . ففيها في نظر ابن سينا ترجع إلى إضافات . وكالوصف بأنه آخر ، فإن معناه أنه هو الذي ترجع إليه الموجودات في سلسلة الترق والتنزل ، وفي سلوك السالكين . وأما المركب منها . فكال الأول . لأنها باعتبار ذاته لا ترکيب فيه . ومع ذلك فهو منزه عن العلل . وباعتبار إضافته إلى الموجودات هو الذي تصدر عنه الأشياء ، وكوصفه بأنه جواد ، فإن معناه أنه يفيد الجود ، وهذه إضافة ، وأنه لا ينحو غرضاً لذاته . وهذا سلب .

والواقع أن ابن سينا يرى أن صفات المعانى التي ردها إلى العلم هي مركبة من علم وإضافة . أو بعبارة أخرى من سلب وإضافة . قال في النجاة<sup>(١)</sup> . « فإذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه (إن) و (موجود) . ثم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة ، وبعضاها هذا الوجود مع السلب ، وليس ولا واحد منها موجباً في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة ) ويقول في الرسالة العرشية<sup>(٢)</sup> : ( وهكذا تطلق عليه جميع الصفات بشرط ألا تستثن ذاته ولا تنحرم وحدته ولا تتطرق إليه جميع العلل . فهو واجب الوجود ، وهو واحد لا علة له . وهو تمام الوجود ولا يفوت منه كمال ،

ماذا فعل ابن سينا بعد ذلك في صفات الوجه واليدين ، إلى غير ذلك من الصفات التي توهج الجسمية ؟ الواقع أنني لم أجد لابن سينا فيها قرأت له كلاماً يدور حول هذه الصفات . وأكبر الظن أن إهمال الكلام عنها - إن صح - يكون أكبر دليل على إنكارها . فان من يقول بوحدة الواجب وبساطته ويؤكدهما كل هذا التأكيد . وينزل في سبيل إثباتهما كل هذا المجهود يكون بعيداً جداً عن توهج الجسمية عليه .

( د )

وابن سينا لا ينسى أن يفسر لنا القرآن على ضوء هذا الفهم لحقيقة الواجب .

وقد آثرت أن أنقل إليك بعض صنيعه في هذا لترى كيف حاول ابن سينا أن يحمل النصوص القرآنية ما آمن به من الأفكار الفلسفية ، فيقول مفسراً السورة الإخلاص في الرسالة الصمدية : « قل هو الله أحد » ، « هو » ، المطلق هو الذي لا توقف ماهيته على غيره . لأن المتوقف على الغير مالم يعتبر الغير لم يعتبر . فلا يكون هو هو ، والذي هويته لذاته سواء اعتبر غيره أم لم يعتبر فهو هو : وعلى ذلك باعتبار وصف ( هو ) الذي أطلق على الله من نفسه يجب أن نجزم بأنه ليس ممكناً للوجود . لتوقف الممكناً على الغير . ولا أن هناك تغيراً بين ماهيته وجوده ، لأن كل من كان كذلك موجود من غيره . لأن ماهيته قبل وجوده لا يمكن أن تكون سبباً في وجود نفسها . وإذا كان وجوده من غيره لم يكن هو هو ، وكذلك يجب أن لا يكون مركباً من أجزاء أصلاً ، وإلا كان وجوده متوقفاً عليها فلم يكن هو هو . وكذلك يجب أن يكون واحد له ، أي غير مركب في النفس من جنس وفصل حيث إنه لامقومات له . ولذلك حينما أراد الله أن يشرح هويته أقى بتعريف جامع لما يلزم ذاته من حيث هي ، ولما يلزمها باعتبار إضافتها إلى غيره حتى يكون تعريفاً واضحاً . ولم يأت بحد . إذ أنه واحد له . فقال « الله » ، فإن الإله المطلق هو الذي تنسب إليه جميع الكائنات - وهو إضافة - ولا يناسب إلى غيره - وهو سلب - . ثم بعد ذلك صرخ بما تستلزمها الهوية المطلقة . وتكون دليلاً عليه من نفي التركيب عنه . فقال « أحد » ، باطلاق . أي مبالغ في الوحديّة . ولا تتحقق المبالغة إلا بالبساطة التامة . ثم قال « الله الصمد » ، فأراد أن يشرح ( الإلهية ) التي جعلت معرفاً للهوية المطلقة . فقال : « الصمد » ، والصمد في اللغة الذي لا جوف له ولا باطن ، فهو إذن مجرد عن الماهية . إذ كل من كان له ماهية فله باطن وهو ماهيته . والواجب في الواقع ( إن وجود فقط ) . وهذا يستلزم أبداً بيته ، كما استلزمت هويته أزليته . وكذلك « الصمد » ، في اللغة السيد . ومعناه هنا أنه سيد الكل أي مبدأ لصدور الكل عنده . فهو علة النظام والخير في الوجود ، والمعنى الأول للصمد سلبي ، والثاني إضافي . وبمجموعهما يتحقق معنى ( الإلهية ) . ولما كان الصمد معنى يستلزم أن يكون

الكل عنه فقد نفى القرآن أن يتولد عنه مثله لقيام السؤال والظن بذلك في هذا الموقف . فقال « لم يلد » . أى لم يتولد عنه مثله ، ثم أقام الدليل على ذلك بقوله « ولم يولد » ، أى لم يتولد عن غيره . فيكون الدليل هكذا . إنه لو تولد عنه مثله لشاركه في شيء وتميز عنه بأخر . ولا ي تكون التميز إلا بالمادة وعلاقتها ، وكل ما كان مادياً أو له علاقة بالمادة فهو متولد عن غيره . وهو غير متولد عن غيره . والدليل على أنه غير متولد عن غيره ما ذكر في أول السورة من أنه « هو » . أى هوية مطلقة . والمتولد عن غيره يتوقف عليه فلا يكون هوية مطلقة ، ويؤخذ من قوله « لم يولد » - فوق كونه دليلاً - أن الله ليس له مساوٍ في الوجود ، وذلك لأن كل من كانت ماهيته مشتركة بينه وبين غيره على فرض أن يكون المساوٍ من نوعه لابد أن يكون وجوده مادياً . فيكون متولداً عن غيره . وأما إذا كان المساوٍ في الماهية الجنسية فمعنى هذا أنه يصبح مركباً من جنس بعثابة الأم وفصل بعثابة الأب فيكون متولداً عن غيره . ثم يقول : وإذا كان واجب الوجوب واحداً من كل وجه . وليس له مشاركاً في نوع أو جنس . وكان بريئاً عن العدم والنقص . فهل يمكن أن يكون له مكافئ في الوجود ؟ الجواب لا . ولذلك قال الله « ولم يكن له كفواً أحد » وذلك بعد ما قدمنا واضحة جداً . ثم يقول في ختام تفسيره ( أنظر إلى كمال حقات هذه السورة ) . فإنه قد أشار أولاً إلى الهوية الحضنة التي لا اسم لها إلا أنه ( هو ) . ثم عقب بذكر الإلهية التي هي أقرب اللوازيم لمعنى الحقيقة وأشدها تعريفاً كما بينا . ثم عقبه بلفظ « أحد » لفائدتين : الأولى أنه لما كان التعريف الكامل بذكر المقومات وعدل إلى ذكر اللوازيم البينة دل ذلك على أنه واحد في ذاته من كل وجه ، الثانية أنه رتب الأحادية على الإلهية ولم يرتب الإلهية على الأحادية . فإن الإلهية عبارة عن استغنائه عن الكل واحتياج الكل إليه ، وما كان كذلك كان واحداً مطلقاً . وإلا لكان يحتاجاً إلى أجزاءه . فإن الإلهية من حيث هي تقتضي الوحدة ، والوحدة لا تقتضي الإلهية ، ثم عقب ذلك بقوله « الله الصمد » . فدل على تحقيق معنى الإلهية بالصمدية التي معناها وجوب الوجود والمبدئية لوجود كل ما عداه من الموجودات . ثم عقب بيان ذلك بأنه

لا يتولد عنه مثله . لأنه غير متولد عن غيره . وبين أنه وإن كان إلهًا جمیع الموجودات فیاضاً للوجود عليها فلا يجوز أن يفيض الوجود على مثله . كما لم يمكن وجوده من فيض غيره . ثم عقب ذلك ببيان أنه ليس له في الوجود ما يساویه في قوة الوجود ) ثم يقول تعليقاً على ذلك : ( إن هذه السورة لدلائلها على جمیع ما يتعلق بذات الله كانت كا ورد معادلة لثلث القرآن ) .

وهكذا نجد ابن سينا في شرحه لماهية الواجب قد حافظ تمام الحافظة على صفات المحرک الأول . واجتهد قدر الطاقة أن يثبت الصفات التي جاء بها الدين أيضًا على أساس ردها إلى الخصائص الفلسفية . وجعل القرآن نفسه ينطّق بما فهم . وهل يوجد ما هو أدل من ذلك على عدم التعارض بين الدين والفلسفة في هذه المشكلة .

## الفصل الثاني

### (مشكلة القـدم)

(١)

الناظر في فلسفة ابن سينا الطبيعية يجده يكاد يكون أرسطياً محضاً . فهو يقول ليس صحيحاً ما قاله برميدس من أن الوجود واحد وساكن . بل الأشياء الطبيعية كثيرة ومتغيرة . وليس صحيحاً هذا المذهب الذي يرد الأشياء إلى مبدأ واحد . لأن المبدأ الواحد غير كاف في تفسير تغيرها وتغييرها . ثم يعني كل العناية بأقوال أولئك الذين يذهبون إلى أن الأشياء مكونة من أجزاء لا تتجزأ مع تناهيتها ، فيقول في مناقشتهم : إنكم تدعون أن الجسم الطبيعي له مواضع خاصة تنفصل عندها أجزاءه وتتصل كمفاصل الحيوان ، وأن هذه الأجزاء التي تتركب منها الأشياء لا تقبل الانقسام أصلاً (لا كسر ولا قطعاً ولا وهما ولا فرضاً) ، وأن الوسط منها يحجب الطرفين عن التماส ، والواقع أن هذه الأحكام متناقضة فيما بينها ، وذلك :

لأن هذا الجزء الوسط الذي يحجب الطرفين عن التماس . إما أن يلاقى الطرفين أولاً يلاقيهما ، والفرض الأول باطل . لأنه لا يتصور تأليف الجسم من أجزاءه إلا إذا تلقت . وعلى ذلك ففرض الملاقة متعين . وهذه الملاقة من الطرفين للوسط إنما تتصور على وجهين . أن يلاقى أحد الطرفين من الوسط غير ما يلاقى الطرف الآخر . أو يلاقيه بالأسر وتم المداخلة بينه وبينه ، فان كان الأول . وكان ما يلاقى أحد الطرفين من الوسط غير ما يلاقى الآخر فالوسط منقسم قطعاً ، فكيف نقول إن أجزاءه - أي الجسم - لا تقبل الإنقسام ، مع أن الوسط - وهو جزء - قد انقسم ؟ وإن كان الثاني - وكانت الملاقات بالأسر . فلذلك يتم التداخل بين أحد الطرفين والوسط لا بد أن ينفذ هذا الطرف فيه - أي في الوسط - وتسكون له - أي للطرف - أحوال ثلاثة : حال وهو ماس قبل أن ينفذ ، وحال أثناء النفاذ ، وحال بعد تمام الملاقة والمداخلة . ولا شك أن الطرف في هذه الأحوال الثلاثة يلاقى

من الوسط مقادير مختلفة ، في حالة المماسة قبل التفود يلاقى مقداراً أقل من حاله وهو نافذ قبل تمام الملاقة . وفي حال التفود قبل تمام الملاقة يلاقى مقداراً أقل مما يلاقيه بعد تمام الملاقة والمداخلة . فيكون للوسط إذن مقادير مختلفة . فيكون منقساً . وهو جزء للجسم . فكيف نقول إن أجزاءه - أى الجسم - لا تقبل الانقسام أصلاً . على أن هذا الاحتمال الأخير يلزم محالات من وجود أخرى ، فالمداخلة أو الملاقة بالأسر تقتضى ألا تتميز الأجزاء بالوضع ، أى لا يمكن أن يشار إلى كل واحد منها على حدة إشارة حسية ، مع أن إمكان الإشارة الحسية ثابت لكل موجود . وتنقضى أيضاً بطلان الترتيب . فلا يكون هناك طرفان ووسط . لأن الطرف الآخر سيدخل الوسط كما داخله الطرف الأول . والمذكور من مذهبهم أن هناك طرفين ووسطاً . وتنقضى أيضاً ألا يزداد الحجم . مع أن المذهب يقول . إن هذه الأجسام تتربّب منها . أى يزيد حجمها وينقص بعدها لزيادة الأجزاء ونقصها ، فن كل ناحية سرت المذهب متهافت . ولا يستطيع أن يقوم على رجليه أمام هذا الانقضاض الواضح - ثم يأخذ ابن سينا في مهاجمة النظام ومن تابعه من المعتزلة فيما يلزم مذهبهم من أن الأجسام تتربّب من أجزاء تتجزأ إلى غير نهاية قائلًا لهم : إن معنى مذهبكم أن الأجسام تتربّب من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية ، وادعاء هذا يقضى بأن الحركة غير ممكنة . إذ لو فرضنا متربّكاً ومسافة . وكانت المسافة مكونة من أجزاء غير متناهية لا تتجزأ لما ممكنه - أى المتربّك - أن يقطعها في أزمان متناهية ، فتكون حركة قطعها في الزمن المتأهي مستحيلة مع أنها واقعة ومشاهدة . فلا بد أن تكون المسافة إذن متناهية للأجزاء . وإذا كانت المسافة متناهية للأجزاء . علم منها أن الأجسام متناهية الأجزاء (١) . على أن ابن سينا لم يقتصر على هذا البرهان بل قدم برهاناً آخر (٢) على ما يقول . نخاطبهم بقوله : إنه يلزمكم أن الجسم مركب من أجزاء غير متناهية ، ومعنى هذا أن في الجسم كثرة موجودة بالفعل ، والكثرة الموجودة بالفعل تستلزم أن يكون الواحد بالفعل موجوداً فيها ، وإذا كان الواحد موجوداً بالفعل

---

(١) النجاة ص ١٦٨ (٢) الإشارات ج ١ ص ٥ والنرجاة ص ١٦٨ .

كان غير متجزء قطعاً ، وعلى ذلك فلو أخذنا عدداً متناهياً من هذه الأجزاء الموجودة بالفعل . والتي لا تقبل التجزء . والتي هي كائنة ضمن هذه السكثرة الموجودة في الجسم . لامكراً أن تركب . وفي هذه الحالة لا يخلو . إما أن يزيد حجمها على حجم الواحد ، أو لا يزيد .

والفرض الثاني باطل ، لأنه لو لم يزد في هذه الحالة لما مكنت الزيادة أصلاً وإن كانت الأجزاء غير متناهية . وإذا لم تسكن الزيادة لم يمكن تركيب الجسم . الواقع أنه مركب ، فلم يبق إلا الاحتمال الأول وهو زيادة الحجم . وفي هذه الحالة يمكننا أن نضيف بعض الأجزاء إلى بعض في الجهات الثلاث حتى يصير المؤلف منها طويلاً عريضاً عميقاً ، فيكون جسماً بهذه الأجزاء المتناهية . وإن ذكرنا وجود جسم من أجزاء متناهية بالفعل حق . وحيثند فلا يجب أن يكون كل جسم مركباً من أجزاء غير متناهية كما يلزم دعواكم ، بل يجب أن يكون كل جسم مركباً من أجزاء متناهية كما أدى إلى ذلك الدليل السابق .

ثم يقول ابن سينا بعد ذلك : والآن وقد أوجب النظر العقل استحالة كون الجسم (١) ذا مفاصل ومؤلهاً من أجزاء لا تتجزأ . - سواء كانت متناهية كالذهب الأول . أو غير متناهية . كما يلزم النظام وأتباعه . - فلم يبق للعقل إلا أن يحكم باتصاله كما يحكم الحس بذلك . فهو ليس منفصلاً في حقيقته . وإنما هو قابل للانفصال ، بل وللانفصال إلى أجزاء غير متناهية ولو بحسب القسمة الفرضية ، ثم ينتقل ابن سينا من ذلك إلى إثبات الهيولى للجسم فيقول :

(١) يجب أن نلاحظ أن الجسم الذي هو موضوع الخلاف بين ابن سينا وغيره في الاتصال والانفصال إنما هو الجسم المفرد الذي حدده ابن سينا في رسالته « الجوهر النفيس » بأنه الذي لا يمكن تحليله في الوهم ولا في العقل إلا إلى أجسام متشابهة الصور النوعية كالماء ، وأما الجسم المركب وهو المؤلف من هذه الأجسام المفردة — سواء كانت متشابهة الصور كالسرير أو مختلفة كبدن الإنسان — فإن ابن سينا ينص في النجاة (ص ١٦٥) على أنها ذات أجزاء موجودة بالفعل ومتناهية ، وهذه الأجزاء هي تلك الأجسام المفردة التي تركبت منها . كما يجب أن نلاحظ أيضاً أن الخلاف بين ابن سينا وغيره من المتكلمين في اتصال الجسم وانفصاله —

هذا الاتصال القابل للانفصال لا يمكن أن يكون قبول الانفصال أو بعبارة أخرى إمكانه قابلاً به من حيث هو اتصال . لأن القابل يجب أن يبقى مع المقبول . والشاهد أن الاتصال لا يبقى مع الانفصال ، بل يجب أن يكون هناك في الجسم شيء آخر يكون قابلاً للانفصال . أو بعبارة أخرى يمكن الانفصال موجوداً فيه بالقوة وقت الاتصال ، كما أن الاتصال يمكن فيه كذلك بالقوة وقت الانفصال . ويكون في نفسه لا متصلة ولا منفصلة حتى يقبل الضدين المتعاقبين عليه . ويكون موضوعاً للتغير . وهذا الشيء السكأن بهذه الأوصاف هو ما نسميه ، بالميولى ، ، كما أن الامتداد الحاصل بينها . أو إن شئت فقل الاتصال ، هو المسمى بالصورة الجسمية . وباتحاد الميولي والصورة الجسمية يتكون الجسم ويتالف . وهو المطلوب (١)

وابن سينا يذهب إلى استحالة أن توجد المادة بدون الصورة الجسمية وبالعكس فالمادة والصورة الجسمية في نظره متلازمان . وإن كانت الصورة الجسمية في الأفلاك شخصية لا تتبدل . لأن مادتها لا تقبل الخرق والالتام . أما في المادة العنصرية فلقيوها الخرق والالتام نجد أن صورتها الشخصية متبدلة عليها ومتغيرة . فهي لا تخلو من مطلق صورة جسمية وإن لم يجب أن تكون صورة يعينها كافية للأجسام الفلكية .

ويقول ابن سينا أيضاً : إن الجسم يشتمل على نوع آخر من الصور . هي الصورة النوعية المختلفة في الأجسام . والتي يمكن الاستدلال عليها بالأثار المختلفة المترتبة على الأجسام المشاهدة . فإننا لو نظرنا إلى الأجسام الموجودة في الخارج لوجدناها مختلفة اللوازم . (٢) فبعضها كاف في الفلكية . لا يقبل الانفصال ولا الالتام أصلاً ، وبعضها يقبلها بشقة وعسر . كاف في الأشياء الصلبة ، وبعضها يقبلها

— ليس في نظر الحس ، فالجميع متفق على أن الحس يحكم بالاتصال . وإنما الخلاف في حكم العقل وحقيقة الموجود في الواقع ، هل الجسم كقطيع الغنم الذي يبدو للعين من بعيد متصل وهو منفصل . أم أنه متصل في الواقع . وحكم العقل والحس في ذلك متطابقان ومحيتان . هذا هو موضع الخلاف .

(١) النجاة ص ٣٢٩ . والإشارات ج ١ ص ١٥ .

(٢) الإشارات ج ١ ص ٤٣

بسهولة ويسراً كما في الأشياء الرطبة . وهذه اللوازيم المختلفة لابد أن يكون لها علة . وعلتها ليست هي الصورة الجسمية لاتفاقها في سائر الأجسام . ولنست هي الهيولي لأنها قابلة فكيف تكون فاعلة ؟ وإن ذهن فهـ شيء آخر يكون مقارناً لها ومتعلقاً بالهيولي . لأنـه يقتضي الأشياء التي تنفعـ بهاـ أـيـ الهـيـوليـ . ولا يـكونـ عـرـضاـ لأنـ الهـيـوليـ لمـ يـكـونـ مـوـضـعاـ أـيـ مـحـلاـ يـقـومـ مـاـ حـلـ فـيـهـ . بلـ يـجـبـ أـنـ يـكـونـ صـورـةـ ، وـأـنـ تـكـونـ مـخـتـلـفـةـ لـتـصـحـ عـلـةـ لـلـآـثـارـ الـمـخـتـلـفـةـ ، فـالـجـسـمـ إـذـنـ مـرـكـبـ مـنـ هـيـولـيـ هـيـ القـابـلـ ، وـمـنـ صـورـةـ جـسـمـيـةـ هـيـ الـامـتدـادـ الـمـوـجـودـ بـيـنـ جـهـاتـهـ ، وـمـنـ صـورـةـ نـوـعـيـةـ هـيـ مـصـدرـ الـخـاصـائـصـ الـمـتـرـتـبةـ عـلـيـهـ . وـهـذـهـ صـورـةـ نـوـعـيـةـ لـكـيـ تـوـجـدـ فـيـ الـمـادـةـ لـابـدـ لـهـ مـنـ حـرـكةـ تـكـونـ سـبـباـ فـيـ تـوـارـدـ اـسـتـعـداـدـاتـ عـلـىـ هـذـهـ الـمـادـةـ لـتـكـونـ مـهـيـأـةـ لـقـبـولـ هـذـهـ الـصـورـةـ . وـعـلـىـ ذـلـكـ فـالـأـرـكـانـ الـطـبـيـعـيـةـ عـنـدـ اـبـنـ سـيـنـاـ هـيـ الـمـادـةـ وـالـصـورـةـ وـالـحـرـكةـ .  
وـهـوـ مـاـ نـشـاهـدـهـ عـنـدـ أـرـسـطـوـ تـاماـ .

والغريب أن ابن سينا يذهب إلى قدم المادة والصورة والحركة . ويقيـمـ علىـ ذلكـ أدلةـ لاـ تـفـرقـ عـنـ أدـلـةـ أـرـسـطـوـ فـيـ جـوـهـرـهـ . فهوـ يـقـولـ فـيـ البرـهـنةـ عـلـىـ قـدـمـ المـادـةـ :  
الـحـادـثـ قـبـلـ وـجـودـهـ غـيرـ مـمـتـنـعـ (١)ـ . وـإـلـاـ لـمـاـ وـجـودـ ، بلـ هوـ مـمـكـنـ . وـكـلـ مـمـكـنـ فـلـهـ إـمـكـانـ ، وـهـذـاـ إـمـكـانـ مـخـالـفـ لـقـدـرـةـ الـفـاعـلـ عـلـيـهـ بـدـلـيلـ تـعـلـيلـ الـقـدـرـةـ بـهـ . فـيـقـالـ  
هـوـ مـقـدـورـ لـأـنـهـ مـمـكـنـ . وـالـشـيـءـ لـاـ يـصـحـ أـنـ يـعـلـلـ بـنـفـسـهـ . وـإـلـاـ كـانـ تـعـلـيلـ لـغـواـ .  
فـهـوـ إـذـنـ أـيـ إـمـكـانـ - شـيـءـ مـخـالـفـ لـقـدـرـةـ الـفـاعـلـ . وـلـاـ يـصـحـ أـنـ يـكـونـ مـعـنـيـ  
عـدـمـيـاـ . وـإـلـاـ لـمـاـ سـبـقـ (٢)ـ وـجـودـهـ . بلـ هوـ مـعـنـيـ وـجـودـ . وـوـجـودـهـ غـيرـ قـائـمـ بـنـفـسـهـ .  
لـأـنـهـ صـفـةـ لـلـشـيـءـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ وـجـودـهـ فـيـكـونـ إـضـافـيـاـ . وـإـذـاـ كـانـ مـوـجـودـاـ وـإـضـافـيـاـ  
هـوـ قـائـمـ بـغـيرـهـ . وـذـلـكـ الغـيرـ يـكـونـ مـوـضـعـاـلـهـ وـقـابـلـاـ لـلـوـجـودـ بـالـفـعـلـ ، وـالـمـوـضـوعـ  
الـذـىـ يـشـتـمـلـ عـلـىـ قـوـةـ الـوـجـودـ ، أـوـ إـذـاـ شـنـتـ فـقـلـ عـلـىـ إـمـكـانـهـ وـيـكـونـ قـابـلـاـ لـلـوـجـودـ  
بـالـفـعـلـ هـوـ مـاـ نـسـمـيـهـ بـالـمـادـةـ أـوـ الـهـيـوليـ . وـعـلـىـ ذـلـكـ فـلـوـ كـانـتـ الـمـادـةـ حـادـثـةـ بـعـدـ أـنـ  
لـمـ تـكـنـ لـقـامـتـ بـمـوـضـوعـ . وـهـذـاـ مـوـضـوعـ هـوـ الـمـادـةـ أـوـ الـهـيـوليـ . وـمـعـنـيـ هـذـاـ أـنـ

(١) الإشارات ج ١ ص ٢٢٦

(٢) الشفاء ج ١ ص ١١٠ والنجاـةـ مـصـ ٣٥٧

المادة تكون موجودة قبل وجودها . وهو باطل في نفسه من ناحية ، ومن ناحية أخرى منتج للمطلوب . لأن المادة التي تسبق المادة إما أن تكون قديمة فيثبت المدعي . أو حادثة فلزم التسلسل وهو باطل . فروح الدليل في الواقع قائمة على أن المادة لو كانت حادثة وكانت محتاجة إلى مادة قبلها تقوم بها ويتسلسل . وهو دليل أرسطو بعينه على ما سبق (١) .

وإذا كانت المادة قديمة كانت الصورة كذلك ملازمتها إياها . سواء بشخصها كاف الفلكيات . أو بنوعها كما في العنصريات .

وكذلك نجد ابن سينا يقيم دليلا على قدم الحركة . فهو يقول ما يمكن أن يستخلاص (٢) منه أن الأدلة على قدم الحركة إما أن تكون باعتبار المركب والمحرك أو باعتبار الزمان ، فيقول . في الطريق الأول :

الحركة قبل وجودها مكنته الوجود . فيكون وجودها بالإمكان قائما بقابل لأن يكون محركا بالفعل . وهي تستلزم أيضا فاعلا للحركة يخرجها في القابل من القوة إلى الفعل . فالحركة إذن تستلزم قبل وجودها فاعلا لها وقابلًا منفعلا بها . فالفاعل والقابل لا يخلو الأمر . إما أن يكون قديمين أو حادثين أو أحدهما قديما والآخر حادثا . ولا يمكن أن تكون فروض غير ذلك . فإن كانا قديمين وفي طبيعة أحدهما أن يحرك . وفي طبيعة الآخر أن يتحرك . من غير توقف على أمر . من جهة الفاعل . أو من جهة القابل . أو من كليهما . كانت الحركة قديمة لا شك لوجود فاعلها وقابلها من غير مانع في الأزل ، وأما إذا كانا قديمين وقد توقفت الحركة على أمر من جهة الفاعل كإرادة حادثة موجبة لل فعل أو آلة أو زمان . أو من جهة القابل كاستعداد مثلا للحركة لم يكن . أو من جهتيهما معا . كوصول أحدهما إلى الآخر حتى يتم التحريك والتحرك . فإن هذه الحركة لا يتصور عقلا أن تكون حادثة موجودة إلا إذا وجد هذا الأمر ، ولكن حدوث هذا الأمر الذي يكون وجود الحركة متوقفا عليه

(١) الفصل الثالث من الباب الأول ص ٦٣ من هذا البحث

(٢) الشفاء ج ١ ص ١١٠ . وما بعدها . والنجاة ص ٤١٢ .

لابد أن يكون بحركة . و تكون هذه الحركة سابقة على ما فرض أول حركة وهي الحركة الحادثة في ادعانا بعد إن لم تكن حركة أصلًا . وهذا خلف .

هذا إذا كانا قديمين أما إذا كانا حادثين فليس من شك في أن حدوثهما - لكي تصح الحركة المفروضة أول حركة منها - إنما يكون بحركة سابقة قطعاً على ما فرض أول حركة . لأن الحركة المفروضة لا تكون قبل حدوث المرك و المتحرك بحركة سابقة عليها . فلا تكون أول حركة . هذا خاف .

هذا إذا كانا حادثين . وأما إذا كان أحدهما حادثاً ول يكن الفاعل مثلاً فإن حدوثه لكي يكون فاعلاً للتحريك بعد وجوده إنما يكون بعثة ذات حركة . فلم تكن الحركة المفروض أنها أول حركة بأول حركة . وهو خلف .

وإذا كان القابل للحركة هو الحادث فذلك يستلزم - فوق الحركة الالزمة لحدوثه . والتي تكون سابقة على ما فرض أول حركة . وهو خلف - أن يكون هناك قابل للحركة قبله . فيكون القابل<sup>(١)</sup> موجوداً قبل أن يحدث ، وهو خلف أيضاً . فلم يبق إلا أن الحركة قديمة أو يلزم الخلف . لكن الخلف باطل ، فإذاً هي قديمة . وهو المطلوب .

ومقارنة يسيرة لهذا الدليل بدليل أرسسطو كافية لإدراك وجه الشبه بينهما .

فإذا تركنا هذا الدليل الذي يدل على قدم الحركة باعتبار المرك و المتحرك إلى الدليل الذي يدل على قدمها من ناحية الزمان فأنتا نجده ابن سينا يقرره قائلاً : إن كل حادث لابد أن يكون مسبوقاً بالزمان<sup>(٢)</sup> . وذلك لأنـ الحادث قبل حدوثه معدهم وبعد حدوثه موجود ، وإنـ فلـ الحادث - قبل - يكون فيه معدهم و - بعد - يكون فيه موجوداً . وهذا القبل ليس هو العدم . فأنـ العـ عدم كـ يكون قبل الـ وجود قد يكون بـ عـ دـ هـ - وـ قـ بـ لـ تـ كـ وـ بـ عـ دـ هـ - وـ لـ يـ نـ عـ دـ هـ الفـاعـل . لأنـ

(١) الإشارات ج ١ ص ٢٢١

(٢) النجاـة ص ٤١٥

الفاعل قد يكون - قبل ومع بعد - بل هو شيء آخر موجود ، وإلا لو كان معدوما  
 (ما كان للحادث قبل موجود يكون فيه معدوما<sup>(١)</sup>) . . .

وهذا الشيء الآخر - أعني القبل الموجود لا يتحقق . بل يتصرّم بعد تجدد البعدية . فيكون هناك شيء قد كان موجوداً ومضى . وهذا الشيء الماضي إما أن يكون نفس الزمان . أو عارضاً للزمان . فالزمان سابق للحادث على كل حال . وإذا كان الزمان سابقاً على كل حادث فيجب أن يكون قد ياما . إذ لو كان حادثاً لكان مسبوقاً بالزمان . فيكون الزمان قد سبق بالزمان وهو خلف . وإذا كان الزمان مقدار الحركة<sup>(٢)</sup> . وهو قديم . فيجب أن تكون الحركة قديمة . وهو المطلوب .

وملاحظة يسيرة لما سبق كافية لأن نتبين كيف أن تمييز أرسطو قد اقتضاه بحثه الطبيعي إلى القول بقدم المادة والصورة والحركة مع التفريق بين عالم السماء والأرض من ناحية أن الأول قديم بمادته وصورته الجسمية المشخصة ، والثاني قديم بمادته ومطلق صورة جسمية . وإذا كان البحث الطبيعي قد أوصل إلى ذلك ، والإسلام . من ناحية أخرى - قد أكد مختلف العبارات أن الله خالق وصانع ومبدع وفعال لجميع مافي العالم . فكيف يتلاقى القدم الذي أصلاه البحث الفلسفى مع الخالق الذى جاء به الوحي المقدس . وللعقل تقديره . وللروح تقديره . هذه هي المشكلة التي واجهت ابن سينا فكيف أرضى الدين وما جاء به من خالق . وأرسطو وما صرّح به من قدم ؟ أو بعبارة أخرى ما هو الحال الذى جاء إليه ليتخلص من هذه المشكلة ؟

(ب)

يقول ابن سينا إنه يحسن - لكن نصل إلى حل في هذه المشكلة - أن نستعرض آراء الفرق المختلفة في هذه الأجسام المحسوسة ، وهل يمكن أن تكون واجهة بالذات . سواء كانت كلها أو عنصرها ، أو ليست واجهة بل بمسكتها ، ثم نتساءل بعد ذلك عن علتها إن ثبت إمكانها . وكيفية صدورها عن العلة . لربى هل يمكن أن تكون مخلوقة وقديمة ، فيقول مستعراً .

كأن بعض الناس - وهو يقصد ديمقريطس - يرون أن الأجسام المحسوسة مؤلفة من جواهر فردة متفقة بالنوع وواجبة بالذات . وإنما ينشأ عن تلاقيها تشكل الأجسام . وهو وحده الحادث .

وكذلك يرى أصحاب الخلط . إلا أنهم يرون أن الجواهر الفردة مختلفة بالنوع . فالرأيان صريحان في أن عنصر الأجسام وهو الجواهر الفردة واجبة بالذات ، وإنما الحادث صورة الأجسام فقط . وهذا الرأيان . فضلاً عن أنهما بعيدان عن تصوير الواقع في تركيب الأجسام - مما باطلان أيضاً من ناحية أنه لا يمكن أن تكون هذه الجواهر واجبة بالذات . لأنها متعددة . وواجب الوجود واحد لا تعدد فيه . ثم يقول : وبعض الذين ذهبوا إلى تركب الأجسام من الهيولي والصورة قد ذهب إلى أن الهيولي واجبة بالذات ، وهذا باطل أيضاً . لأن الهيولي قابل ومشتملة على الإمكان . وواجب الوجود يجب أن يكون فعلاً محسناً . ولا إمكان فيه أصلاً ، وإن فن يقول بأن هذه الأجسام المحسوسة فيها جزء واجب بالذات وهو عنصرها - أي كان هذا العنصر في نظره - وجزء حادث وهو شكلها وصورتها مختلط لاشك . لأن لوازم الواجب غير متوفرة في هذا العنصر ، على أي فرض كان ، وبطلان اللازم يستلزم بطalan الملزم قطعاً .

وإذا كان هذا الرأى باطلاً فرأى من يقول إن هذه الأجسام بأسرها واجبة بالذات أشد بطلاناً ، فإن الواجب واحد من كل وجه ، والأجسام - من حيث هي كل وجميع - تقبل الانقسام من كل وجه ، فكيف تكون واجبة ؟ وإذا اتفق أنها واجبة بالذات - سواء كانت بعنصرها فقط أو بعنصرها وصورتها - فلا بد أن تكون ممكنة (١) .

وإذا كانت ممكنة . أي متساوية الطرفين - أعني الوجود والعدم - فلا بد لها من علة حتى يتغلب جانب الوجود ويترجح ، وهذه العلة لا يجوز أن تكون ممكنة إلى غير نهاية ، وإلا لزم التسلسل . بل يجب أن تكون واجبة . ولا يمكن أن تكون مع وجوبها متعددة . على ما يذهب إلى ذلك بعض فلاسفة الفرس حيث جعلوا إلها أو علة

للخير ، وإنما أو علة للشر . لأن واجب الوجود لا يقبل التعدد ، وإن فهذه العلة يجب أن تكون واجبة بالذات . وواحدة . ومبدأ لسائر الموجودات ، وهي الله تعالى .  
العالم بأسره مسكن . والله علة وجوده . فكيف صدر عنه ؟ هل كان الله ولا شيء معه . ثم جد العالم وابتداً بعد ذلك من الله بإرادة منه ، أم أن الله كان فكان العالم معه منذ الأزل . لأنه مستكمل الفاعلية ، والعالم مستكمل القابلية ، فيجب أن يكون قدّيما ؟ هذان هما الفرضان اللذان يحسن أن نقف عندهما للمناقشة . فاليفرض الأول ذهب المتكلمون ، وإلى الثاني ذهب جهور الحكام ، وأنا - أى ابن سينا - أقول برأيهم :

والمتكلمون لا يرسلون قولهم إرسالا ، بل يقدمون دليلا على ما يدعون ، فيحسن بنا أن نستمع لهم ، ثم نقاشهم . فهم يقولون : لو كان العالم قدّيما لكان كل حادث يفرض موجوداً يكون مسبباً بحدث وهذا إلى غير نهاية ، فيلزم من ذلك أن نقول بحوادث لانهاية لها في الوجود ، والقول بحوادث لانهاية لها باطل . لأن كل حادث منها فهو موجود ، فتسكون جميعها موجودة ، ويكون لها كمية حاصرة لأفرادها ومنحصرة في الوجود . والانحصار في شيء يتنافى مع كونه غير متناه ، فإن قلت إن الحوادث متعددة فليس منحصرة من حيث هي كمية . قلنا إن لم تتمكن منحصرة فهي في حكم المنحصرة ، إذ قد وجد كل فرد من أفرادها .

ومما يدل أيضاً على بطلان القول بحوادث لانهاية لها أنه لا يمكن على هذا الفرض أن يوجد حادث بعد ذلك . لتوقفه على مالا نهاية له من الحوادث التي قبله ، وكيف تنقضى وهي أمور متربة غير متناهية .

ومما يدل أيضاً على هذا البطلان أن العقل يحكم بزيادة عدد الحركات كما أجد حادث لم يكن ، فإذا قلنا بحوادث لانهاية لها فكيف تقبل الزيادة حينئذ ؟ وغير المتناهي لا يزيد كما أنه لا ينقص . فالقول بحوادث لانهاية لها باطل لاستحالة ما يترب عليه . فالقول بالقدم المستلزم له باطل أيضاً ، فالعالم حادث لاشك .

فإذا سألكم بعد ذلك قائلاً : إذا حدث العالم فلا بد أن يكون ذلك في وقت معين ، فما وجه اختصاصه بالإيجاد فيه دون سائر الأوقات ؟ وهنا تجدهم - أى المتكلمين -

مختلفين في الإجابة . فقدماء المعتزلة يقولون إن اختصاص الوقت المعين بالإيجاد فيه إنما يعود إلى الوقت نفسه ، وذلك لما فيه من مصلحة للعالم ترجح الإيجاد فيه على غيره . والكعبي منهم يقول . إن اختصاص الإيجاد بهذا الوقت المعين إنما يعود إلى الوقت لا لشيء يرجحه ، بل لشيء يوجبه ، وهو عدم وجود وقت قبله لأنعدام العالم حينئذ . وحيث لا عالم فلا وقت . أما الأشاعرة فقد أنكروا السؤال رأساً و قالوا إنه لا داعي لخخص هذا الوقت غير إرادة الفاعل . فالأوقات جميعاً متساوية بالنسبة لقدرته ، والإرادة تخصص أحد هذه الأوقات المتساوية لأنها صفة من وظيفتها التخصيص ، وذلك غير مستحيل . بل هو واقع ومشاهد ، كما في العطشان الذي يجد إناءين متزعين بالمسافة متساوين في جميع الميزات ، فإن إرادته في هذه الحالة تخصص أحد الإناءين بالتناول ، ولا يسأل في هذه الحالة لم خصت الإرادة أحدهما دون غيره ، لأن مهمتها أن تخصص . وعلى ذلك فلا إشكال في القول بالحدث أصلاً ، بل الإشكال في القول بالقدم .

وبعد أن يعرض ابن سينا رأى المتكلمين هذا العرض يأخذ في مناقشتهم فائلاً : وجود حوادث لانهاية لها مستحيل في نظركم ، لأنها إذا وجدت تكون منحصرة في الوجود . والغير المتناهي لا ينحصر في شيء ، ولأن الحادث اليومي الآخر لا يوجد إلا إذا انقضت حوادث التي قبله . وهي متربة وغير متناهية فلا تقبل الانقضاء ، وعلى ذلك فلا يوجد . وأيضاً فإن الحادث اليومي إذا حدث تزداد عدد الحركات حرقة وهي التي حدث بها ، فإذا كانت حوادث الماضية غير متناهية فـكيف تقبل الزيادة ، وغير المتناهي لا يقبل الزيادة كما لا يقبل النقص ؟ ونحن نقول لـكم : إنـكم قد توصلتم في الحجة الأولى<sup>(١)</sup> إلى كون غير المتناهي يلزم أن يكون موجوداً ومنحصراً في الوجود بـقولـكم : أن كل واحد من الحوادث موجود . فيكون الكل موجوداً . وهذا انعقاد غير سليم . إذ ليس كل ما يصح الحكم به على الواحد يصح الحكم به على الكل ، وأكبر شاهد على ذلك أن مقدورات الله عندكم لا يمكن

أن تدخل في الوجود كلها دفعة واحدة لأنها غير متناهية ، مع أنكم تحكمون على كل مقدور منها بأنه يصح أن يدخل في الوجود ، فلو كان الحكم على الواحد يصحح الحكم على الكل لوجب إمكان أن تدخل هذه المقدورات مجتمعة في الوجود . . .  
وأما قولكم في الحجة الثانية إن الحادث يكون متوقفاً على انقضاء ما لا نهاية له وهو باطل ، فما معنى التوقف في نظركم ؟ هل تريدون أن تقولوا إن معناه أن الحوادث تكون موجودة ثم تبدأ في التضيي والانتهاء ، ولا يمكن أن يوجد الحادث اليومي إلا بعد انقضائه ، وهي لاتتضىي لكونها غير متناهية ؟ إن قلتم ذلك كان وجود الحادث اليومي على هذه الصورة مستحيلاً حقاً ، ولكن ذلك لم نقله ، وإن قلتم إننا نزيد أن نقول إن الحادث لا يوجد إلا إذا كان قبله حادث قد عدم ، وهكذا إلى غير نهاية . فإننا نقول لكم : ولماذا يكون هذا محالاً ؟ ولا دليل على استحالته .

وأما الحجة الثالثة فهي واهية أيضاً ، لأن غير المتناهي لا يزيد حقاً إذا كان موجوداً .  
أما إذا كان معدوماً فإنه يقبل الزيادة والتقص . بدليل أن معلومات الله وهي غير متناهية تزيد على مقدوراته عندكم وهي غير متناهية أيضاً . هذا في الزيادة . وأما في النقص . فأمامكم الحوادث اليومية . أليس كلما حدث حادث نقصت جملة الحوادث التي توصف بأنها مستقبلة وهي غير متناهية . وإن فقد قبل غير المتناهي النقص كما قبل الزيادة . وإن فالقول بحوادث لا نهاية لها ليس محالاً ، فلا يستلزم استحالة القول بالقدم . فالدليل غير منتج ، وليس عند العقل ما يجعله يحكم بأن العالم يجب أن يكون حادثاً .  
على أن ماذكر تموه من اختصاص الخلق بوقت معين - سواء كان تعينه لأنـه لا يمكن غيره . أو لأنـه هو وغيره سواء وإنما خصصته الإرادة التي من شأنها أن تخصص - يستلزم القول بحوادث لا نهاية لها (١) . وذلك لأنـ هذا الوقت يكون حادثاً ، وقد سبق أن كل حادث يجب أن يكون مسبوقاً بوقت و zaman ، وهذا القيـد السابق عليه يكون حادثاً أيضاً ، إذ لا فرق بين وقت و وقت إلى غير نهاية . فلو كان القول بحوادث لا نهاية لها يبطل القول بالقدم لأبطل القول بالحدوث أيضاً لأنـه يلزمـه .

ثم يتتساـل ابن سيناـ بعد ذلك قائلاً . ولكن هل يمكن أن يكون العالم حادثاً

بغض النظر عن الدليل الذي قدموه على وجوب القول بحدوثه ؟ وهذا لا يتردد ابن سينا في القول باستثنية ذلك قائلا : إن القول بالحدث يقتضي التغير في البارى والتغير في حقه باطل . ويقتضي أيضا التسلسل في الأمور المترتبة المجتمعة ، وهو باطل أيضا . وما أدى إلى الباطل فهو باطل كذلك . ثم يبين ذلك بقوله : لو لم يكن العالم ثم كان في وقت معين . فما المانع من وجوده قبل ذلك الوقت ، هل يمكن أن يعود المانع إلى العالم ؟ وذلك بأن يكون وجوده في الوقت الذي حدث فيه أولى به من وقت قبيله أو أولى بفاعله ، ثم يجيب على ذلك بقوله : إن هذا غير جائز ، لأن العالم قبل وجوده يكون عندما صرفا ، والعدم الصرف لا يتميز له حال يكون . أولى به أو بفاعله أن يحدث فيه ، وإذن فلا بد أن يعود المانع إلى الفاعل نفسه ، وذلك بأن يكون غير مستكمل الفاعلية قبل ذلك ، ثم استكملاها وقت الإيجاد ، والاستكمال لا يتصور إلا بحدث أمر لم يكن ، وهذا الأمر - سواء حدث في ذات البارى كإرادة متتجدة . أو في غيره كزوال مانع . أو وجود آلة . أو حضور مصلحة . أو بمحب وقوت . إلى غير ذلك من الأشياء التي تجعل الفاعل يستكمل الفاعلية - يستلزم قطعا أن يتجدد شيء في ذات الفاعل ، فالإرادة مثلا يجب أن تسقى بشوق أو ميل ، وإلا كان اختيارها لذلك الوقت دون سواء غير متصور . وزوال المانع أو وجود الآلة يقتضي أن يكون قد جد أمر تسبب عنه ذلك ، وتتجدد هذا الأمر إنما يكون من الواجب ، وفعله يقتضي تجدد شيء فيه ، وليس من شك أن تجدد شيء للبارى لم يكن له يقتضي تغييره ، ويقتضي أيضا أن البارى كان له هذا الشيء قبل حدوثه بالإمكان ، وهذا ينافي أنه واجب الوجود من كل وجه .

وأيضا فهذا الحادث لم حدث الآن ولم يحدث قبل الآن . أحدث أمر . أم من غير حدوث أمر ؟ والفرض الثاني باطل ، وإلا كان أزليا . لاستكمال علته الفاعلية في الأزل . فهو لحدث أمر قطعا ، وهذا الأمر حادث أيضا ، وإلا لو كان قد ياما لا واجب قدم الحادث الذي بعده ، وهذا يكمل الفاعل في الأزل . فيكون العالم قد ياما . وحدوثه يقتضي أمرا يكون حادثا أيضا . وهكذا حتى يصل بنا الأمر إلى التسلسل ، وهو تسلسل في الأمور المترتبة المجتمعة . لأن الحوادث كلها علل ومعلولات مترتبة ، ويجب وجودها مجتمعة ، فإن ادعى المتكلمون أن الحادث

الذى قبّله معد لا علة أنكرنا عليهم ذلك . وعلى هذا فالقول بالحدوث يؤدى قطعاً إلى التغيير والإمكانية في البارى ، وهذا ينافي أنه واجب من كل وجه ، ويؤدى إلى التسلسل الباطل بحكم العقل ، فلا يمكن إذن أن يكون العالم حادنا . وإذا كان موجوداً وغير حادث فلا بد أن يكون قدماً . قد صدر عن الله صدور المعلول عن العلة ، ويمكن أن تشخص دليل ابن سينا على القدم في كلاماته وهي أن البارى متشابه الأحوال - أى ثابت - ويستحيل عليه التغيير المنافي لما ثبت له من خصائص ، وعلى ذلك فإما أن يقتضي وجود العالم في كل حال . فيكون العالم موجوداً أولاً بل وأبداً أيضاً ، وإما ألا يقتضي وجوده . فيكون العالم معدوماً ، ولكن العالم موجود بالمشاهدة . فهو إذن قديم لقدم علته وتمامها في الأزل ، وهو الواجب جل ذكره . وتعالت صفاتة عن سمات الموجودات الحادثة من تغير وإمكان .

وهكذا استطاع ابن سينا أخيراً أن يصل إلى أن القول بالقدم يتحقق الله إجمالاً بخلاف الحدوث الذي يجلب عليه التغيير والإمكان . وما دليل النقص والفساد ثم يقول ابن سينا : ولكن المتكلمين لم يتركوا اللجاج والمعاندة . فلما جاؤوا إلى اللغة يستعينون بها ، وأخيراً قالوا إن الفاعل هو الذي يفعل بقصد و اختيار ، و قوله بالقدم ينفي الاختيار عن الله . فلا يمكن فاعلاً ، والقرآن ينص على أنه فاعل و خالق . وإن فالقول بالقدم يتعارض مع ما يقرره ويصرح به ، ومن ناحية ثانية فإن الفعل لا يمكن أن يكون فعلاً إلا إذا كان محدثاً . لأن الحدوث هو علة احتياجاته إلى الفاعل في وجوده ، ومتي لم يكن محتاجاً إلى الفاعل في وجوده لم يكن مفعولاً له . فالمفعولية والحدوث متلازمان ، فالقول بالقدم كما يتعارض مع كون الله فاعلاً يتعارض مع كون العالم مفعولاً . فما هو رأيك يا ابن سينا . وهنا لا يتورع ابن سينا عن القول بأن هذا الوجه ضعيف . ثم يأخذ في بيان ضعفه فيقول . معنى المفعول في اللغة والعرف (أنه هو الشيء الذي وجد بعد عدم بسبب ما) . وعلى ذلك . فالفاعل هو الذي يكون قد أوجد المفعول من العدم . أما كونه باختيار أم لا . فلم يتعارض في اللغة بل لعلها تحيله . وذلك لأنه لو كان الفعل بالاختيار ضروريًا لكون الموجد فاعلاً للزم على ذلك التناقض أو التكرار في أقوال كثير من الناس . فما هم يقولون فعل بالطبع . ومعنى فعل على ذلك متضمن للاختيار . والاختيار مناقض

لـكـونـهـ بـالـطـبـعـ .ـ هـذـاـ مـثـلـ التـكـرارـ .ـ فـإـنـهـمـ يـقـولـونـ كـثـيرـاـ فعلـ باـخـتـيـارـ .ـ وـمـعـنـىـ فـعـلـ عـلـىـ ذـلـكـ مـتـضـمـنـ لـلـاـخـتـيـارـ .ـ فـاـفـانـدـةـ قـوـلـنـاـ «ـ بـاـخـتـيـارـ ،ـ بـعـدـ قـوـلـنـاـ »ـ فـعـلـ ،ـ ؟ـ فـالـعـرـفـ وـالـلـغـةـ إـنـ لـمـ تـحـلـ كـوـنـ الـاـخـتـيـارـ مـنـ مـفـهـومـ الـفـاعـلـ فـعـلـ أـلـقـلـ لاـ تـوـجـبـ ذـلـكـ ،ـ وـإـذـنـ فـقـولـكـ إـنـهـ مـعـ الـقـدـمـ لـاـ يـكـوـنـ اللـهـ فـاعـلـ بـحـسـبـ الـلـغـةـ لـأـنـهـ يـكـوـنـ فـاقـداـ لـلـاـخـتـيـارـ فـيـ هـذـهـ الـحـالـةـ قـوـلـ غـيرـ صـحـيـحـ .ـ هـذـاـ مـنـ نـاحـيـةـ الـفـاعـلـ .ـ بـقـيـتـ الـآنـ نـاحـيـةـ الـفـعـلـ .ـ فـهـلـ مـنـ الـضـرـورـىـ حـقـاـنـهـ لـكـيـ يـكـوـنـ الـفـعـلـ فـعـلـاـنـ يـكـوـنـ مـحـدـثـاـ ؟ـ لـكـيـ نـجـيـبـ عـلـىـ ذـلـكـ يـجـبـ أـنـ نـحـلـ مـعـنـىـ الـمـفـعـولـ وـالـمـحـدـثـ إـلـىـ أـجـزـائـهـ الـبـسيـطـةـ .ـ فـإـنـاـ بـعـدـ التـحـلـيلـ سـنـجـدـ أـنـهـ مـرـكـبـ .ـ مـنـ وـجـودـ وـعـدـمـ .ـ وـكـوـنـ هـذـاـ الـوـجـودـ بـعـدـ الـعـدـمـ .ـ فـأـىـ هـذـهـ الـثـلـاثـةـ يـحـتـاجـ إـلـىـ الـفـاعـلـ الـمـغـاـيـرـ لـلـمـفـعـولـ ؟ـ هـلـ الـعـدـمـ ،ـ وـهـوـ سـلـبـ مـحـضـ ؟ـ إـنـ ذـلـكـ غـيرـ جـائزـ .ـ هـلـ كـوـنـ الـوـجـودـ بـعـدـ الـعـدـمـ ؟ـ الـجـوابـ لـاـ .ـ لـأـنـ هـذـاـ الـوـصـفـ يـجـبـ لـأـزـمـاـ لـسـبـقـ الـعـدـمـ عـلـىـ الـوـجـودـ .ـ فـهـوـ غـيرـ مـحـتـاجـ لـفـعـلـ فـاعـلـ وـلـاـ جـعـلـ جـاعـلـ .ـ سـوـإـذـنـ فـلـمـ يـقـ إـلـاـ الـوـجـودـ .ـ وـعـلـىـ ذـلـكـ فـالـمـفـعـولـ مـحـتـاجـ إـلـىـ الـفـاعـلـ فـيـ وـجـودـهـ .ـ فـاـ عـلـةـ هـذـاـ الـاـحـتـيـاجـ ؟ـ أـلـأـنـ الـمـوـجـوـ دـالـمـحـدـثـ غـيرـ وـاجـبـ أـىـ مـمـكـنـ ؟ـ أـمـ لـأـنـهـ مـسـبـوقـ بـالـعـدـمـ ؟ـ الـوـاقـعـ أـنـ كـلـاـمـ الـإـمـكـانـ وـالـحـدـوـثـ يـصـلـحـ عـلـةـ لـلـاـحـتـيـاجـ إـلـىـ الـغـيـرـ .ـ وـهـوـ الـفـاعـلـ .ـ فـلـنـظـرـ أـيـهـماـ الـعـلـةـ عـلـىـ التـحـقـيقـ .ـ أـهـىـ الـإـمـكـانـ أـمـ الـحـدـوـثـ ؟ـ وـهـنـاـ يـقـولـ اـبـنـ سـيـنـاـ .ـ إـنـ هـنـاكـ قـاعـدـةـ كـلـيـةـ .ـ وـهـىـ أـنـ إـذـاـ اـسـتـلـزـمـ صـفـتـانـ لـلـشـئـ صـفـةـ ثـالـثـةـ وـكـانـ إـحـدـاـهـمـ أـعـمـ مـنـ الـأـخـرـىـ فـالـأـعـمـ هـىـ الـعـلـةـ فـيـ الـحـقـيقـةـ .ـ لـأـنـهـ إـذـاـ وـجـدـتـ صـفـةـ فـيـ الـأـعـمـ ،ـ وـجـدـتـ فـيـ الـأـخـصـ فـهـىـ فـيـ الـوـاقـعـ صـفـةـ الـأـعـمـ .ـ وـإـنـاـ لـحـقـتـ الـأـخـصـ بـسـبـبـ اـشـتـهـاـهـ عـلـىـ الـأـعـمـ ،ـ إـلـاـ لـوـ كـانـ بـسـبـبـ خـصـوصـيـةـ الـأـخـصـ الـتـىـ يـمـتـازـ بـهـاـ لـمـ جـازـ عـقـلاـ أـنـ تـلـعـقـ الـأـعـمـ لـتـسـجـرـدـ عـمـاـ صـارـ بـهـ الـأـخـصـ أـخـصـ .ـ وـعـلـىـ ضـوـءـ هـذـاـ فـلـنـظـرـ أـىـ الصـفـتـينـ .ـ أـىـ الـإـمـكـانـ وـالـحـدـوـثـ .ـ هـىـ الـأـعـمـ .ـ وـهـنـاـ يـجـبـ اـبـنـ سـيـنـاـ قـائـلاـ .ـ إـنـ الـإـمـكـانـ هـوـ الـأـعـمـ .ـ لـأـنـهـ يـشـمـلـ الـمـمـكـنـ الدـائـمـ الـوـجـودـ .ـ وـالـحـادـثـ الزـمـانـىـ .ـ وـإـذـنـ فـيـمـقتـضـىـ مـاـ سـبـقـ مـنـ الـقـاعـدـةـ الـكـلـيـةـ يـكـوـنـ الـإـمـكـانـ هـوـ عـلـةـ الـاـحـتـيـاجـ لـلـغـيـرـ .ـ فـالـمـفـعـولـيةـ إـذـنـ مـعـلـوـلـ لـلـإـمـكـانـيـةـ لـاـ لـلـحـدـوـثـ .ـ وـإـذـنـ فـيـثـ يـوـجـدـ الـإـمـكـانـ تـوـجـدـ الـمـفـعـولـيـةـ .ـ وـالـعـالـمـ مـعـ أـزـلـيـتـهـ مـمـكـنـ .ـ فـإـذـنـ هـوـ مـفـعـولـ .ـ وـعـلـىـ ذـلـكـ فـقـولـكـ مـعـشـرـ الـمـتـكـلـمـينـ إـنـ الـأـزـلـيـةـ

تنافى كون العالم فعلاً لله باطل، ولا حجة فيه أصلاً. بل إن الأزلية لاتنافى كونه محدثاً أيضاً، ولكن بحدوث ذاتي . وذلك لأننا إذا نظرنا إليه - أي للعالم - من حيث ذاته نجدها عند العقل لا تقتضي الوجود في الخارج . كما لا تقتضي العدم . والشيء ما لم يجب عن علته لا يوجد . فالممكن باعتبار أن ذاته لا تقتضي الوجود في الخارج يكون بالنظر إليها معدوماً ، وإنما يستفيد الوجود في الخارج من علته التي يجب بها . وهي الفاعل . فيكون له من ذاته أن يكون « ليسا » ، أي معدوماً ، وله من غيره أن يكون « أيساً » ، أي موجوداً . وما هو بالذات سابق على ما هو بالغير سبقاً ذاتياً . لأن ارتفاعه يقتضي ارتفاع الذات ، وارتفاعها - أي الذات - يقتضي ارتفاع ما هو بسبب الغير . ولا يصح العكس . فان ارتفاع ما هو بالغير لا يستلزم ارتفاع الذات . المستلزم لارتفاع ما هو بالذات . وهذا هو معنى السبق الذاتي . وعلى ذلك فإنه يصدق على العالم أنه موجود بعد العدم بسبب ما (١) وهو الفاعل الواجب . وإن كانت هذه البعدية في الذات لا تستلزم البعدية في الزمان . فإن أبيتم إلا أن يأخذ العالم وصف المحدث فهو في الواقع محدث حدوثاً ذاتياً . ولكنه مع ذلك قديم . وهكذا لم يشا ابن سينا أن يجعل العالم مع قدمه فعلاً له حتى يوافق الدين فحسب . بل جعله مع ذلك محدثاً حتى يرضي المتكلمين أيضاً

ولكن المتكلمين لم يلقو بالسلاح أمام ابن سينا دليلاً التسليم والهزيمة . بل قالوا إن القدم مستحيل ، ولا يمكن أن يواافق على القول به الدين ، لأنه حتى وإن حقق الفاعلية لله . فإنه يستلزم سلب الاختيار عنه . والاختيار كمال له من ناحية ، وجاء به الشرع من ناحية أخرى ، فيجب أن يؤخذ بالنص على ظاهره . وهنا يقول ابن سينا إن الاختيار بالمعنى الذي يستلزم الحدوث يستلزم النقص عليه . لأنه يؤدى إلى أنه مستكمل بغيره فيكون ناقصاً ، والنقص بالنسبة له حال . وإذا فيجب أن يحمل النص على معنى آخر للاختيار يليق به .

ولكن كيف يؤدى القول بالاختيار على هذا المعنى الذي يدعوه المتكلمون إلى ضرورة أن يكون الواجب مستكملاً بالغير ، ولماذا يستحيل عليه أن يستكمل بغيره .

وما هو المعنى بعد ذلك الذي نزد إليه الاختيار حتى يكون لأنها بأن يتصف بالخلق به . وللإجابة عن كل هذه الأسئلة يحسن أن تستمع إلى ابن سينا ليحدثك عنها .

يقول ابن سينا : لماذا يختار الفاعل الفعل (١) ؟ هل من غير غرض فيه ؟ إن ذلك غير متصور . لأن الاختيار والقصد يستلزم غرضا من الفعل يقصده الفاعل ويرى إلى تحقيقه . وإلا لم يختاره ؟ وفي هذه الحالة لا يجد إلا فروضا ثلاثة نستطيع أن نقول إن الفاعل يقصد أحدهما من الفعل . فهو إما أن يقصد الفعل لشيء يعود إليه ، أو لمصلحة تعود إلى غيره ، أو لأن الفعل في نفسه حسن وواجب فيجب أن يفعل . هذه هي الفروض الثلاثة وليس ثمة رابع . ولكن لو نظرنا إلى الفرضين الثاني والثالث - وهما أن الفعل يكون لمصلحة الغير . أو لأنـه في نفسه حسن وواجب - لو جدنا أن ذلك غير كاف في اختيار الفاعل لل فعل إلا إذا أحس من نفسه بأنـ في ذلك مصلحة له . مادية كانت أو معنوية كثناء و مدح . أو لأنـه يشعر بأنـ الواجب عليه أنـ يختاره . لأنـ هذا هو ما يحسن به ويليق بذاته ، وعلى ذلك لا يمكن أنـ يتصور قصد من الفاعل إلى فعل معين إلا إذا كان هذا الفعل مكملا له . إما لأنـه يحسن به أنـ يفعله . أو لأنـ يتحقق له مصلحة . وعلى أي حال فالفاعل بالقصد لابد أنـ يستفيد من الفعل إما كمالـ له أو مصلحة تعود إليه . وهي كمالـ له أيضا . فالفاعل بالقصد مستكمـلـ بغيره لاشـكـ . وعلى ذلك فلو كان الله فاعلا بالقصد . سواء كان يقصد مصلحتـه . أو مصلحة غيرـه . أو لأنـ الفعل في ذاتـه واجـب . فهو مستكمـلـ بهذا الفعل على كلـ حالـ ، وفعـله غـيرـه . فيكون مستكمـلاـ بالـغـيرـ . ولكن الله لا يصحـ أنـ يكون مستكمـلاـ بالـغـيرـ . وذلك لأنـنا قد اتفقـنا جميعـاـ على أنه غـنيـ وملكـ جـوـادـ .

والغـيـ باطلـ هو الذي لا يحتاجـ في ذاتـه ولا في صـفـاتـ الحـقـيقـيـةـ . سواءـ كانت تقتضـيـ الإـضـافـةـ إـلـىـ الغـيرـ كـالـعـلـمـ وـالـقـدرـةـ ، أو لا تقتضـيـ هذهـ الإـضـافـةـ كـشـيءـ يـعودـ لـذـاتـ الغـيـ نـفـسـهـ . إـلـىـ أمرـ آخرـ خـارـجـ عـنـهـ . وبـعـقـضـيـ هـذـاـ لـاـ يـصـحـ أنـ يـكـونـ اللهـ مـسـتـكـمـلاـ بـالـفـعـلـ . لأنـ الـاسـتـكـمـالـ بـالـفـعـلـ يـؤـدـيـ إـلـىـ أـنـهـ يـحـسـنـ بـهـ أـنـ يـفـعـلـ . وـهـذـهـ صـفـةـ ذـاتـيةـ

---

( ١ ) الإـشارـاتـ جـ ٢ـ صـ ٣ـ وـمـاـ بـعـدـهـ

له ، وإلى أنه في حالة الفعل أحسن منه في حالة عدم الفعل ، وهذه صفة تقتضي إضافته إلى غيره ، فيكون محتاجاً في صفتة الذاتية . وصفته التي تقتضي الإضافة للغير إلى الفعل الذي يغايره ، فلا يكون غنياً مطلقاً ، كيف وهو غنىً غنىً تماماً باتفاق بيننا وبينكم . وأيضاً فإننا قد اتفقنا على أنه

ملك ، والمُلْك الحق لا يتحقق إلا إذا كان صاحبه غنياً تمام الغنى . وكان علة لكل شيء . ومالكاً لكل شيء . وعلى ذلك فبمقتضى هذه الصفة أيضاً لا يصح أن يكون الله مستكملاً بفعله الذي يغايره . لدخول معنى الغنى المطلق في مفهوم هذه الصفة وأخيراً تأقى صفة « الجمود » وهي أيضاً من غير شك تأقى أن يكون الله مستكملاً بالغير . وذلك لأن « الجمود هو إفاده ما ينبغي لالعوض<sup>(١)</sup> »، فلا بد فيه من إفاده للغير . ولا بد أن تكون إفاده لما ينبغي أن يوهب . ( فعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواب<sup>(٢)</sup> ) ولا بد من أن تكون تلك الإفادة حالية عن العوض . سواء كان هذا العوض شيئاً موجوداً في الأعيان . أو شيئاً معنوياً كالثناء وال مدح والتخلص من المذمة . أو التوصل إلى أن يكون الجيد على أحسن الأحوال . أو على ما ينبغي له . فن جاد لينال خيراً حسياً في مقابلة ماجاد به . أو معنوياً كأن يشرف أو يحمد . أو لأن ما يفعله إنما يحسن به . لأنه مناسب لـ بكاله . فهو معامل .. أو بعبارة أخرى ليس بجواب . وإنما هو تاجر . وعلى ذلك يكون الاستكمال بالغير منافياً لصفة الجمود . لأن الذي يعطي ليستكملاً في ذاته إنما يتطلب عوضاً ولا يفعل جوداً ، وعلى ذلك فالقول بالاختيار يقتضي سلب السكال عن الله . ولا يتحقق السكال له كما يدعى المتكلمون . وإذا كان القرآن قد أثبت الاختيار لله وهو بهذا المعنى المتعارف يستلزم النقص فيجب أن يحمل على معنى آخر يليق بكاله . ونستطيع أن نقول إن معنى أنه مختار أنه ليس بمكره من الغير . وراض عن صدور العالم عنه ، وعلى ذلك فالله فاعل : والله مختار بهذا المعنى الآخر . ولا يستلزم فعله واختياره

(١) الإشارات ج ٢ ص ٥

(٢) المرجع السابق والصفحة

القول بحدوث العالم ، بل إن القول بالحدث يتنافى مع ما وجب لله من صفات السكال . وهي الغنى والملك والجود الذي لا يقابل بعرض مهم ما كان .

وابن سينا يتخذ من نفي الاختيار هذا دليلاً قوياً على بطلان من ذهب من الاشاعرة إلى أنه خصص الوقت المعين للخلق بارادة قديمة . فان ذلك - فضلاً عن أنه غير متصور . لأنه قبل أن يكون الخلق لا يكون هناك إلا العدم المحسن . والعدم المحسن لا يتصور فيه وقت شروع ووقت ترك - يؤدى إلى الاستكمال بالغير الذي يحيى نتيجة لقصده واختياره لهذا الوقت المعين ، ولا ينسى أن يشير إلى أن ذلك أيضاً يؤدى إلى التكثير في ذات الواجب (١) . لأنه يستلزم معرفة توجب القصد أو ترجحه . ثم يكون هناك قصد . ثم معرفة للفائدة التي تترتب عليه ، والتکثير في الواجب محال .

وهكذا نجد ابن سينا يقول: أن القول بالقدم يلائم مع أن الله فاعل . و تمام الفاعلية منذ الأزل . وأنه كذلك جواد محسن . وملك حق . وغنى باطلاق ، وأن القول بالحدث يستلزم التعطيل على البارى تعالى . وأنه غير تمام الفاعلية منذ الأزل حيث لم يفعل في القدم . ويؤدى إلى الاستكمال بالغير الذي يستلزم نقصاً عليه . وأنه - فضلاً عن ذلك كله - غير ممكن لما يستلزم من التغير والتکثير في ذات الواجب ، أى أن ثبات الله . وكالة المطلق . وفاعليته التامة . تستلزم القول بالقدم .

وأليس الدين إنما جاء ليقرر في الأذهان كمال الله وغناه وبعده عن التغير وتنزهه عن النقص . فهو جواد محسن ومتشابه الأحوال . و تمام السكال منذ الأزل ، وبعبارة أخرى أليس يقتضي الدين أن يكون العالم قديماً ؟

فابن سينا لم يقنع بأن يجعل الدين . أو بعبارة أخرى تصریحه بالخلق لا يتنافى مع القدم ، وكان يكتفيه هذا في التوفيق وعدم التعارض ، بل جعل السكال الذي جاء الدين لتقريره يستلزم القول بالقدم الذي جاءت به الفلسفة ، وبعبارة أخرى الدين لا يبيح الأخذ بأقوال الفلسفة في هذه المسألة فحسب ، بل يستلزم القول بما تقرره . وهذا هو التوفيق في أعلى صوره

بل إن ابن سينا لم يقنع بذلك أيضا ، بل هو في أبحاثه الطبيعية التي كان فيها تلميذاً مختصاً لأرسطو يحاول بكل ما يستطيع من قوة أن يثبت أن القول بما جاءت به الفلسفة الطبيعية يقتضي القول بخالق أزل يهب الصورة للمادة ويفيضها عليها . كما أنه يمكن خالقاً للمادة وجاعلاً لها محىًّث تكون مستعدة لقبول الصورة ، حاكمًا باستحالة أن تكون الصورة سبباً مطلقاً في وجود الهيولي ، لكونها حالة فيها . ومحاجة إليها ، ومقارنة لما هو متاخر عنها ، أي الهيولي ، من الشاهي والتشكل التابعين للمادة ، ولكونها جائزة الزوال إلى صورة أخرى مع بقاء الهيولي بعيتها ، ولا يعقل في شيء المعين أن تكون علته شيئاً لا يعيشه ، كما أنه لا يمكن أن تكون المادة علة مطلقة للصورة لما تقرر من أن المادة قابل ، والقابل لا يكون فاعلاً ، ولأن الهيولي لا تقوم بالفعل إلا بالصورة فتكون محتاجة إليها في الوجود ، وإن لابد من القول بخالق أزل يفاض المادة ويهبها الصورة . وهكذا استطاع ابن سينا أن يجعل الفلسفة الطبيعية التي استلزمت القول بقدم المادة والصورة تستلزم القول بوجود خالق أزل للمادة والصورة .

إذن فالفلسفة التي تقول بالقدم تقتضي ما جاء به الدين من التصریح بالإبداع والخلق ، والدين الذي جاء بالخلق يستلزم القول بالقدم ، وإذن فالدين والفلسفة متضارران في هذه المسألة ، وهذا هو التوفيق في أعلى صوره .

### (ج)

ولكن المشكلة لم تنته بعد ، فإن العقل بحاجة إلى أن يتصور كيف يصدر العالم القديم عن الله . وقد نفيت أن يصدر عنه بقصد واختيار ، تُرى قد صدر عنه بالطبع كما يصدر ضوء الشمس عن الشمس . والحرارة عن اللحيف المستعر ؟ وهذا يقول ابن سينا : لا ، أيضاً ، وذلك لأن الله يعلم ما يصدر عنه . ويعلم أن كماله في صدور الكائنات عن ذاته . فهو عالم بالصدور وراض عنده . وما يصدر عنه بالطبع آثاره كالشمس يفقد الرضى والعلم . وأذن كيف يصدر ؟ يقول ابن سينا : إن الأول يعقل ذاته . وبعقاله لذاته يعقل أنه مبدأ للكائنات وعلة لها . فيعقل النظام المتمثّل في الكل . وكيف يمكن ومتى يكون . وما يلزم ذلك من الأوضاع

والأوقات المترتبة الغير المتناهية . وعفّله هذا أو إن شئت فقل علمه ليس ناشئاً عن الأشياء ومتقلاً من عقول إلى عقول على مأسيق القول به . بل هو علم ناشئ عن ذاته . وقد ثبت فيها مضى أن عقله للنظام المتمثل في السكل - وهو ما يعبر عنه عند ابن سينا - بالغاية - هو في الباري إرادة وقدرة ، وإن فهو ليس محتاجاً وراء هذا العلم إلى شيء آخر ليبرز العالم به ، وعلى ذلك فإنه يلزم من عقله لهذا النظام أن يفيض العالم منه على حسب ما علم فيضاً ضروريًا لازماً لذاته ، لا مقصوداً لذاته . حتى يلزم الاستكمال بالغير ، وهكذا وضع ابن سينا هذا المبدأ . وهو أن « عقل الكائنات سبب لوجودها عن الباري (١) » من غير أن يحتاج إلى قدرة أو إرادة على غرار ما هو موجود فينا . فالقول بالفيض أو الصدور عن الله يتحقق الخلق مع كونه قدّيماً . ولا يتنافي مع ما وجب لله من الغنى والبساطة .

ولكن المشكلة يا ابن سينا لم تنته بعد ، فأنت قد سوّدت الصفحات  
العلوية في إثبات الوحدة التامة لله . لأنك قد ذهبت في مؤلفاتك جميعاً إلى أن  
الواحد من كل وجه لا يمكن أن يصدر عنه إلا واحد . مستدلاً على ذلك بقولك :  
إن مفهوم كون الشيء علة لـ «أ» غير مفهوم كونه علة لـ «ب» . أى أن عليه لأحد هما  
غير عليه الآخر . فإذا كان الواحد بحيث يجب عنه شيطان فلا بد أن يكون له  
حيثيات مختلفة المفهوم و مختلفة الحقيقة . وعلى ذلك . فلما أن يكوننا من مقوماته  
أو من لوازمه . أو لأحد هما من مقوماته والأخر من لوازمه ، والفرض الأول  
صريح في نفي الوحدة . والثانى يعود إلى الأول . لأن الاختلاف في اللوازيم إنما ينشأ  
عن اختلاف في الذات ، والفرض الثالث كذلك . لأن الحقيقة اللازمية إنما تعود إلى  
جهة أخرى في الذات غير الجهة التي تعود إليها الحقيقة الأخرى المصاحبة لها والمختلفة  
معها ، فعلى سائر الفروض يلزم التركيب ، والتركيب مناف للوحدة (٢) . فكيف  
تفصل الكائنات عن الله . وهي كثرة . والله واحد من كل وجه ؟ «والواحد

٥٣٩ الشفاء ج ٢ ص )١(

٢٣٥) الإشارات ج ١ ص

من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد (١)، وهنا يلجم ابن سينا إلى ما يجيء إليه أفلاطن وأفلاطين من قبله وهي فسحة الوساطة . ونحن لن نعرض لها بتفصيل . وإنما سنتصر على عرضها موجزة . لأن الإسهاب في شرحها لا تقتضيه طبيعة بحثنا .

يقول ابن سينا : البارى علة الكائنات . وقد فاضت عنه . ولكن كيف فاضت وهي كثرة . عنه وهو واحد ؟ لابد أن نحكم أن أول المعلولات الفائضة عنه يجب أن يكون واحدا ليصدر عن الواحد ، ولا يمكن أن يكون صورة مادية فقط . ومنها يلزم وجود مادتها ، لأن هذا يؤدي إلى أن تكون الصورة المادية باعتبارها علة لمادتها مستغنية عنها . وهذا ليس بصحيح . بل هي محتاجة إلى المادة في تعينها وتشخيصها . ولا يمكن أن توجد بغير المادة فقط . على أنه من ناحية أخرى يلزم أن تكون بقية المعلولات في المرتبة الثالثة والمادة في المرتبة الثانية . فتكون المادة علة للمعلولات المتأخرة عنها ، والمادة حقيقتها أنها قابلة لافاعلة . ولا يمكن العكس بأن تكون المادة قد صدرت أولا . ثم صدرت عنها الصورة المادية . ثم عن الصورة المادية صدرت بقية الكائنات ، وذلك لأنه على هذا الفرض تكون المادة فاعلة للصورة وحقيقة أنها قابلة لافاعلة ، ثم يقول ابن سينا ولا يمكن أن يكون أول الفائضات جسمها . وذلك لأنه مركب من هيولى وصورة ، وعلة المركب علة لأجزائه أولا ، ومعنى هذا أن الله الواحد من كل وجه يمكن علة مباشرة لشيء متعدد . وهذا ينافي أن الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد . وإذا فأول المعلولات - إذا لم يكن مادة ولا صورة مادية . ولا جسمها - يجب أن يكون عقلا . فأول المعلولات أو بعبارة أخرى أول الفائضات عن الواجب هو عقل عرض ، وهذا العقل يطالع عليه ابن سينا اسم « العقل الأول » . ثم يقول في حقه . إنه في ذاته ممكن . ولكن بالنظر إلى علته يمكن واجبا بالغير ، وباعتباره عقلا فهو يعقل ذات الواجب . ويعقل ذاته من حيث هي مكنته . ومن حيث هي واجبة بالغير . فيكون فيه كثرة من جهات ثلاثة . (وليس التكثرة له من الأول . فإن إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب

الأول بل له من الأول وجوب وجوده (١) ، وتعقل البكثرة التي نشأت فيه يلزم عنها موجودات ثلاثة بعدها، فإنه بعقله للإله يصدر عنه عقل ثان ، وبعقله لذاته من حيث هي واجبة يصدر عنه نفس الفلك الأول . ومن حيث هي مسكنة يصدر عنه جسم هذا الفلك . ويشبه (أن يكون - أى العقل الأول - هو المبدأ المحرك للجسم الأقصى على سبيل التشويق (٢) ) ، ثم يأخذ بعد ذلك في بيان تسلسل الفيض فيقول . وهذا العقل الثاني واجب بالأول مسكن بذاته . فيصدر من تعقله الأول عقل ثالث . ومن تعقله لذاته من حيث هي واجبة بالأول ومكتنة في ذاتها - نفس وجسم . ولا يزال هذا التعقل ينتج نفوسا وأفلاكا وعقولا حتى ينتهي الأمر إلى العقل العاشر . أى العقل المدبر لعالم السكون والفساد ، ويطلق عليه ابن سينا اسم « العقل الفعال » ، ولا يتسلسل فيض العقول بعده . وفي ذلك يقول ابن سينا : « وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق فإذا نقول : إنه إن لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعنى التي فيها من الكثرة . وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فلتلزم كثرته هذه المعلولات . ولا هذه العقول متفرقة الأنواع حتى يكون مقتضى معانها (٣) متفقا » . ثم يقول ابن سينا : وعن هذا العقل الفعال بمعاونة من الحركات السماوية تفيض مادة قد رسم فيها صور العالم الأسفل على جهة الاتصال . كما أن صور هذا العالم تتكون من رسامة في العقل الفعال على جهة الفعل ، وهذه المادة تختلف في الاستعدادات بحسب حركات العلويات وأوضاعها . فتجعلها على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهرها لقبول صورة خاصة من الجوهر المفارق تفيض عنه وترسم في المادة ، وت تكون هذه الاستعدادات الخاصة مرحلة حلول صورة دون أخرى في المادة القابلة للكل بحسب استعدادها العام . ولعل أكل هذه الاستعدادات هو الذي يدعو إلى إفاضة جوهر عقلي حادث فيه ، وهو النفس التي تحدث بعد كمال استعداد من المادة ، وكما أن العقل هو أول المبدعات العقلية فكذلك

(١) الشفاء ج ٢ ص ٥٩٩ والنجاۃ ص ٤٥٣ (٢) النجاۃ ص ٤٥١

(٣) النجاۃ ص ٤٥٥

النفس آخرها ، وابن سينا يذهب إلى أن المفهوم للكل هو الله ، فالعقل الأول فائض بلا واسطة ، والثاني بواسطة الأول ، وهكذا . فالله خالق لكل شيء . وفي ذلك يقول ابن سينا : فال الأول - أى الله - يدع جوهرًا عقلياً هو في الحقيقة مبدع ، وبتوسطه جوهرًا عقلياً وجراً ما هما يريا (١) ، إلى آخر ما يقول :

فابن سينا يضع على القمة الواجب . وعنه يصدر العقل الأول الذي يشبه أن يكون الحرك الأول للجسم الأقصى أو الفلك المحيط على سبيل التشويف . ثم بتوسطه العقل الثاني ونفس الفلك وجراه . وهكذا حتى يفيض المادة والصورة بتوسط العقل الفعال ومساعدة من الحركات السماوية .

وهكذا نجد أن ابن سينا لم يقل بالقدم ويترك الله والعالم متجاورين كما فعل أرسطو ، وإنما جعل الثاني معلولاً الأول وفائضاً عنه ، وإن كانت بقية نظرته للعالم تكاد تكون أرسطوية محسنة

وابن سينا ينتهز هذه الفرصة ليفسر بعاليه هذا بعض ما أجمله الشرع ولم يبينه من المدلولات ، فالعقل العشرة هي الملائكة المقربون . وأخرها وهو العقل الفعال هو جبريل الذي تفيض بتوسطه المعقولات على نفوس البشر ، ونفوس الأفلاك هي أيضاً ملائكة سماوية تقصد بحر كاتها الإرادية أن تعبد الله ، وإن كانت هذه العبادة تختلف عن عبادتنا ، ويفسر اللوح المحفوظ بأنه عبارة عن هذه النفوس ، وإنما سميت لحال أنها مستفيدة من العقول المجردة المعقولات استفادة اللوح للنقش والكتابية . كا يفسر القلم بأنه هو العقل المجردة (٢) . لأنها تفيد المعقولات للنفوس كإفادة القلم النقش والكتابية للوح ، ويفسر

(١) الإشارات ج ٢ ص ٥٠

(٢) بقيت بذلك مسألة مهمة وهي ( مسألة النبوة ) وكيف تتطرق على تفسيره هذا للعلم . والإشكال في النبوة من وجوه . الأول كيف يمكن أن يقول الشرع إن النبي يعرف الغيب ويكون قوله صحيحاً ؟ . والثاني مع التسليم بأن معرفة النبي بالغيب ممكنة فكيف نستطيع إدراك كيفية ذلك بما لا يتعارض مع ما قررت من أن الملائكة هي جواهر مجردة . وأنها لا يمكن أن تكون ملائكة للمادة . مع أن النبي كثيراً ما يصرح بأنه قد رأى الملك وسمع صوته . وأخيراً ماذا تقول في العجزة . والعلم كما تصورته يا ابن سينا مرتبط ببعضه ببعض ارتباط العلة بالعلو ؟ . ولذلك كان موقف ابن سينا في هذه المسألة شائكاً . فقوم من الملحدة

ابن سينا العرش بأنه الفلك الناسع ، ويقول في رسالته « إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم » : « ومن السهل عليك أن تفهم كيف أن العرش بنص القرآن

يذكرون إمكان معرفة أي فرد بالغيب ، وفلسفة تذكر الشذوذ وخرق العادة . وتقول بتزويه العقول عن شوائب المادة ، مع أن الدين يقرر في صراحة أن الملك وهو ( جبريل ) . أو بعبارة الفلسفة ( العقل الفعال ) يسمع ويصر ويتشكل بأشكال مختلفة . وكان لزاماً على ابن سينا أن يحجب على كل هذه الإشكالات . فماذا قال ابن سينا في تفسير النبوة ليرضى الدين والفلسفة .

يعرف ابن سينا في رسالته « الفعل والانفعال » ( ص ٣ ) الوحي بأنه « الإلقاء الخفي من الأمر العقلي بإذن الله تعالى في النفوس البشرية المستعدة لقبول هذا الإلقاء . إما في حال البقطة . ويسمى ( الوحي ) ، وإما في حال النوم ويسمى ( النفت في الروع ) وإن حقيقة النبوة أنها تم بالاتصال بين النفوس المستعدة لها وبين الأمر العقلي . وإذا شئت قل « جبريل » وابن سينا يضع للنبي خصائص ثلاثة . ١ - أن يكون ممتتعًا بقوة قدسيّة تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال من غير فكر ولا نظر . فتصل به إلى كمال العلم من غير تعليم وتعلم بشري . حتى يحيط علماً بما شاء الله تعالى على قدر الطاقة البشرية من معرفة الإله الحق . وطبقات الملائكة . وسائل أصناف الخلق . وكيفية المبدأ والمفاد ، إلى غير ذلك مما دل عليه قوله تعالى « وعلمك مالم تكن تعلم » ٢ - أن يكون متميّزاً بمخيلة قوية تعينه على تخيلات الأمور الماضية والحاضرة والمستقبلة ، ويستطيع بها أن يدرك كثيراً من الأمور التي تقدم وقوعها بزمان طويلاً فيخبر عنها ، وكثيراً من الأمور التي تكون في الزمان المستقبل فينذر بها . ٣ - أن تكون نفسه المحركة قادرة على الإلحاد وقلب الحقائق من التدمير على قوم بريء عاصفة . وآخرين بصاعقة أو طوفان . وهكذا . مثل الزلزلة . وقلب العصاية . إلى غير ذلك . فابن سينا في هذه الكلمات القلائل يجعل النبي في أعلى مستوى بشري . لأنّه بذلك قوة قدسيّة ذات حدس يمكنها من إدراك الحقائق بحدودها الموصولة إليها ، ومخيلة قوية يستطيع بها أن يدرك الجزيئات على اختلاف أنواعها . وأن يكون في الوقت نفسه قادرًا على خرق العادة . لتحقق على يديه صفة الإعجاز ، وهو بإيمانه بهذه الخصائص لا ينافق الدين .

وابن سينا يحاول أن يثبت هذه الحقائق ويؤكدها بالدليل العقلي أمام أولئك الذين أرادوا أن ينكروا خصائص النبوة ويقولوا باستحالتها من الملاحدة ، فهو يقول في إمكان ثبوت هذه القوة القدسية في النجاة ( ص ٢٧٤ ) ما يمكن أن نلخصه فيما يأتي ، من العلوم أتنا توصل إلى الأمور المعقولة عن طريق اكتشاف الحدود الوسطى الموصولة إليها . ومن المشاهد أن هذه الحدود إما أن

يحمله ثمانية، وهذه الثمانية هي المثانة الأفلاك التي تحت هذا الفلك المحيط  
وابن شينا لا ينسى أن يفسر لك ههنا أيا ضامن القضاء والقدر في نظره، فالقضاء هو علم

تحصل عند الإنسان بطريق الحدس ( وهو فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط ) - وما يسمى بالذكاء إن هو إلا قوة هذا الحدس - وإنما أن تحصل بالتعليم . وفي هذه الحالة الأخيرة لا بد أن تكون هناك مياد للتعليم قد حصلت بالحدس عند أربابها . ثم انتقلت إلى التلامذة والمريدين ، والشاهد أن من الناس من يصل بمحضه إلى الحد الأوسط فينعد في ذهنه القياس بلا معلم قيدريك الحقيقة الجھولة ، وإن كان ذلك مختلف في الناس كما وكيفاً ، فبعضهم يدرك من الحدود أكثر من الآخر . وبعضهم يدرك الحدود في زمن أقل من الآخر . وهذا التفاوت في الواقع ليس منحصراً في حده بل يقبل الزيادة والنقصان دائماً . وإذا كان المشاهد أنه يتھى في طرف البصان إلى من لا حدس له البتة . ( فيجب أن يتھى أيضاً في طرف الزيادة إلى من له حدس في كل المطلوبات أو أكثرها أو إلى من له حدس في أسرع وقت وأقصره ) وإذا فيمقتضى ذلك عكستنا أن يقول بوجود شخص يشتعل حداً وقبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء وبأسرع وقت إذا كان هذا الشخص قد أيد بشدة الصفاء والاتصال بالمبادئ العقلية . ويكون هذا الشخص هو النبي . وقوته هذه هي القوة القدسية . ( وهي أعلى المراتب الإنسانية ) .

وإذا أمكننا أن ثبتت أنه من الممكن أن يثبت للنبي هذه الخاصية . فإمكان أن يثبت له الاتصال بالسماء والاطلاع على الغيب أشد ظهوراً وبدهة . وذلك لأن التجربة والقياس يشهدان بأن بعض الناس يستطيع الوقوف على المجهول في أثناء النوم . وإن فليس بعيداً أن يستكشف النبي ذلك حال اليقظة . لاشغاله بالحق عن الخلق . وإعراضه عن عالم الحس إلى جانب القدس . فالتجربة والسماع يقرران أن أشخاصاً كثيرين قد وصلوا بوساطة أحلامهم إلى التنبؤ بالمستقبل . وأما القياس فإننا نعلم أن الأحداث الماضية والحاضرة والمستقبلة مثبتة في عالم العقول على نحو كلٍّ . وفي نفوس الأفلاك على نحو جزئي . وإن فاذا استطاعت النفس أن تتصل بهذا العالم . وأن تطلع على ما فيه . أمكنها أن تتنبأ بالغيب . وفي ذلك يقول ابن سينا في الإشارات : ( ج ٢ ص ١٣٠ ) « التجربة والقياس متطبقيان على أن للنفس الإنسانية أن تثال من الغيب نيلاً ما في حالة المنام ، فلا مانع من أن يقع مثل هذا النيل في حال اليقظة . إلا ما كان إلى زواله سهل ولارتفاعه مكان ، أما التجربة . فالتسليع والتعارف يشهدان به . وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك في نفسه تجرب المعمته للتتصديق .

الله المتعلق بالكل على حسب النظام الأكمل الذي يكون في الوجود . وقدره هو عبارة عن إفاضة الكائنات على حسب مافي عمله ، فالكل صادر عن الله ومعلول له . وكل ذلك بقضاء وقدر لا يحيص عنه ولا يخلص منه .

— اللهم إلأن يكون أحدهم فاسد المزاج . نائم قوى التخيل والتذكر » . وأما القىاس فأستبصر فيه من تنبئات (تنبيه) . قد علمت فيما سلف أن الجزيئات منقوشة في العالم العقلي نقشاً على وجه كلٍ ، ثم قد نبهت لأن الأجرام السماوية لها نفس ذوات إدراكات جزئية وإرادات جزئية تصدر عن رأي جزئي . ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ) (إشارة) ( ولنفسك أن تنتقم بنقش هذا العالم بحسب الاستعداد وزوال الحال . فقد علمت ذلك فلا تستنكرون أن يكون بعض الغيب ينتقم فيها من عالمه ) . وأما إمكان أن يصدر عن النبي خوارق العادات أو بعبارة أخرى المعجزات . فذلك أيضاً واضح ، ومن المشاهد نستطيع أن نستمد الدليل على إمكانها ، وأمامكم المريض الذي يمسك عن الطعام مدة طويلة لو أمسك عنها وهو سليم لأدركه الملائكة حتى . وليس ذلك بعقصور على المريض فقط : بل إن الشخص الذي ارتدت فرائصه رباعياً لا يفسر في الطعام ولو استمرت هذه الحالة أيام عديدة ، وإذا كنا نستطيع أن نجد أسباباً طبيعية معقولة تملل بها هذه الظواهر مما المانع من أن نحكم بإمكان هذه الحالة للنبي وقد استغل بالعالم الأعلى ووجدت عنده حالة أشد من حالات المرض والخوف الطارئة على الإنسان ، ومن ناحية أخرى إذا كان الإنسان يشعر بأنه في حالة الخوف أو الحزن تضعف قواه إلى الحضيض ، ويشعر أيضاً بأنه في حالة الغضب تتضاعف قوته . ونحن لا ننكر ذلك . لأنه واقع . بما المانع إذا فرح النبي برؤية الحق . أو أخذته عزة دينية . أو حمية إلهية . أن يطيق من الأفعال ما يكون معن في خرق العادة ومخالفة المشاهد . وهكذا استطاع ابن سينا أن يدافع عن إمكان العجزة أمام . قوم ينكرون خوارق العادة ، وبالتالي ينكرون النبوة . كابن الرأوندي وغيره من الزنادقة . ولكنه في وقت دفاعه لم ينس قط أنه فيلسوف يقول بترابط العالم ترابط العلة بالعلو . فآمن بأن العجزة خارقة للعادة ومخالفة للمشاهدين ، ولكنها ليست مخالفة لنظام طبيعي تسير عليه . وأسباب تؤدي إليها . وهذه الأسباب في رأي ابن سينا ليست أكثر من أن النفوس السامية وقد تحررت عن المادة تستطيع أن تؤثر في عالم العناصر . مثل نفوس الأخلاق وعقولها . وأثرها هذا خاص في الواقع للارادة الإلهية . وفيض من العناية الربانية . فالمعجزة وإن خرجت على المألوف في الظاهر ، هي أثر من آثار القوى المتصرفة في السكون ، ومعلول من معلولاته .

» د «

ولـكـنـ الـمـشـكـلـةـ فـالـوـاقـعـ لـمـ تـنـتـهـ بـعـدـ،ـ بـلـ بـقـىـ اـعـتـرـاضـ قـوـىـ .ـ وـهـوـ كـيـفـ يـمـكـنـ  
أـنـ يـكـونـ هـذـاـ عـالـمـ فـانـضـاـعـنـ اللهـ وـهـوـ مـفـعـمـ بـالـشـرـ ،ـ وـالـهـ خـيـرـ حـضـنـ .ـ وـلـلـإـجـابـةـ عـلـىـ

وـإـذـاـ كـانـ أـبـنـ سـيـنـاـ قـدـ اـسـطـاعـ أـنـ يـدـافـعـ عـنـ النـبـوـةـ وـخـصـائـصـهاـ مـعـ اـعـتـرـافـهـ بـأـنـ الـعـجـزـةـ  
لـاـ تـنـتـافـ مـعـ الـعـلـيـةـ ،ـ وـإـنـ جـهـلـنـاـ ذـلـكـ .ـ فـأـرـضـيـ بـذـلـكـ الـفـلـسـفـةـ .ـ فـقـدـ بـقـىـ عـلـيـهـ أـنـ يـبـيـنـ كـيـفـ  
يـتـصـلـ النـبـيـ بـالـعـقـلـ الـفـعـالـ (ـأـوـ جـرـيـلـ)ـ وـكـيـفـ يـتـعـدـدـ الـمـوـحـىـ بـهـ إـلـىـ حـدـيـثـ وـقـرـآنـ .ـ مـعـ التـسـلـيمـ  
بـأـنـ الـمـلـكـ لـاـ يـعـكـنـ أـنـ يـلـبـسـ غـشـاءـ مـادـيـاـ ،ـ وـلـذـلـكـ يـقـولـ أـبـنـ سـيـنـاـ فـيـ كـيـفـيـةـ الـوـحـىـ :ـ إـنـ الـنـيـ  
عـاـلـهـ مـنـ قـوـةـ قـدـسـيـةـ يـسـتـطـعـ أـنـ يـتـصـلـ بـالـمـلـكـ .ـ وـلـأـنـ الـمـلـكـ عـقـلـ مـجـرـدـ .ـ وـالـعـقـلـ لـاـ يـسـتـطـعـ أـنـ  
يـدـرـكـ الـأـشـيـاءـ إـلـاـ جـرـدـةـ عـنـ الزـمـانـ .ـ أـىـ مـنـ حـيـثـ هـىـ مـعـقـولةـ .ـ فـإـنـ الـوـحـىـ فـيـ هـذـهـ الـحـالـةـ يـكـونـ  
عـبـارـةـ عـنـ (ـإـلـقـاءـ الشـىـءـ إـلـىـ النـبـيـ بـلـازـمـانـ)ـ (ـالـرـسـالـةـ الـعـرـشـيـةـ صـ ١٢ـ)ـ .ـ وـذـلـكـ بـوـسـاطـةـ الـمـلـكـ .ـ  
فـتـأـتـيـ قـوـةـ التـتـخـيلـ فـيـ الـنـيـ .ـ فـتـتـلـقـ هـذـاـ الـقـيـبـ الـمـنـزـلـ عـنـ الـحـقـ .ـ وـتـتـصـورـهـ بـصـورـةـ الـحـرـوفـ  
وـالـأـشـكـالـ الـخـتـلـفـةـ .ـ كـاـنـ تـصـورـ الـمـلـكـ أـيـضاـ بـصـورـةـ إـنـسـانـيـةـ ،ـ وـذـلـكـ كـلـهـ إـنـماـ يـكـونـ كـاـنـدـمـاـ بـعـدـ  
أـنـ تـصـلـ النـفـسـ إـلـىـ درـجـةـ شـدـيـدـةـ مـنـ الصـفـاءـ تـجـعـلـهـ أـهـلـاـ لـتـلـقـ الـفـيـضـ مـنـ الـهـنـ وـالـاتـصالـ بـالـعـقـلـ  
الـفـعـالـ .ـ فـيـمـكـنـهـ أـنـ تـنـقـشـ بـصـورـةـ الـمـلـكـ وـالـحـرـوفـ الـخـتـلـفـةـ ،ـ وـحـيـنـذـ تـسـمـعـ كـلـامـاـ مـنـظـوـمـاـ وـتـرـىـ  
شـخـصـاـ بـشـرـيـاـ .ـ وـهـذـاـ هـوـ الـمـقـصـودـ فـيـ الـشـرـعـ مـنـ سـمـاعـ الـمـلـائـكـةـ وـرـؤـيـتـهاـ ،ـ وـذـلـكـ لـيـسـ بـغـرـيبـ ،ـ  
فـإـنـ الـحـسـ كـاـنـ يـتـلـقـ مـنـ الـظـاهـرـ .ـ كـاـنـ هـوـ مـشـاهـدـ .ـ يـتـلـقـ أـيـضاـ مـنـ الـبـاطـنـ كـاـنـ هـوـ عـنـ الـنـبـيـ .ـ  
فـنـحـنـ نـرـىـ ثـمـ نـعـلـ ،ـ وـالـنـبـيـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـسـلـمـ يـعـلـ ثـمـ يـرـىـ ،ـ وـإـذـاـ كـانـ الـحـقـيـقـةـ الـمـعـقـولـةـ لـاـ يـعـكـنـ  
إـدـرـاكـهـ إـلـاـ بـعـدـ أـنـ تـمـ بـرـاحـلـ مـخـتـلـفـةـ مـنـ التـجـرـيدـ حـيـنـ وـجـودـهـ فـيـ الـحـسـ الـمـشـرـكـ ،ـ وـانتـقـالـهـ  
بـعـدـ ذـلـكـ إـلـىـ الـحـيـلـةـ .ـ فـإـنـ الـحـقـيـقـةـ الـمـعـقـولـةـ الـمـتـلـقـةـ مـنـ الـوـحـىـ حـيـنـ مـرـورـهـ إـلـىـ الـحـوـاسـ لـاـ بـدـ  
أـنـ تـلـبـسـ الـصـورـةـ الـمـاـدـيـةـ الـمـنـاسـبـةـ لـلـدـرـجـاتـ الـإـدـرـاكـيـةـ الـقـىـ تـأـخـذـ طـرـيقـهـ مـنـهـ ،ـ فـفـيـ حـالـةـ التـلـقـيـ  
مـنـ الـظـاهـرـ خـلـعـ الغـشـاءـ ،ـ وـفـيـ حـالـةـ خـرـوجـهـ إـلـىـ الـظـاهـرـ تـلـبـسـ ،ـ وـالـأـمـرـ فـيـ الـحـالـيـنـ غـيرـ مـسـتـغـرـبـ ،ـ  
عـلـىـ أـنـ الرـؤـيـةـ الـمـاـدـيـةـ يـكـنـ الـاستـدـلـالـ عـلـىـ وـقـوعـهـاـ بـاـ يـشـاهـدـ مـنـ حـالـ بـعـضـ الـمـرـضـيـ وـالـمـعـرـوـفـيـ .ـ  
إـذـيـشـاهـدـونـ (ـصـورـأـ مـحـسـوـسـ ظـاهـرـةـ حـاضـرـةـ وـلـاـنـسـبـةـ لـهـ إـلـىـ مـحـسـوـسـ خـارـجـ .ـ فـيـكـونـ اـتـقـاشـهـاـ)  
إـذـنـ مـنـ سـبـبـ باـطـنـ أـوـ سـبـبـ مـؤـثـرـ فـيـ سـبـبـ باـطـنـ )ـ (ـالـإـشـارـاتـ جـ ٢ـ صـ ١٣١ـ)ـ .ـ  
وـبـهـذـهـ الرـؤـيـةـ الـدـاخـلـيـةـ حلـ أـبـنـ سـيـنـاـ مشـكـلـةـ الـأـحـادـيـثـ الـقـىـ وـرـدـتـ بـرـؤـيـةـ  
جـرـيـلـ رـجـلاـ ،ـ وـالـقـىـ تـحـدـثـ بـأـنـ الـنـبـيـ أـحـيـانـاـ كـانـ يـسـمـعـ الـوـحـىـ كـصـلـصـلـةـ الـجـرـسـ ،ـ وـمـعـ ذـلـكـ  
أـبـدـتـ الـمـلـائـكـةـ الـمـجـرـدـةـ أـوـ عـقـولـ الـأـفـلـاكـ عـنـ الـاـخـتـلاـطـ وـالـتـشـكـلـ بـالـمـاـدـيـةـ .ـ خـافـظـ أـبـنـ سـيـنـاـ عـلـىـ  
أـنـ يـجـعـلـ لـلـنـصـ مـدـلـولاـ ،ـ وـجـعـلـ هـذـاـ الـمـدـلـولـ مـنـ فـعـلـ الـحـيـلـةـ الـدـاخـلـيـةـ لـاـ حـقـيـقـةـ خـارـجـةـ .ـ

هذا الاعتراض يقول ابن سينا : لنبحث أولاً معنى الشر ليسهل علينا بعد ذلك أن نجيب على ما يعترض به . الواقع أننا إذا نظرنا إلى كلمة شر نجد أن الناس يطلقونها على

وابن سينا لا ينسى أن يشرح لنا كيف يتعدد الحق إلى قرآن وإنجيل مثلا ، فيقول إن العلم الذي تتناوله المخلة وتصوره بصورة الحروف والأشكال المختلفة تارة تصوره في حروف عربية ، وتارة تصوره في حروف أجنبية ، فيكون ما يرسم في النفس من جنس ما يتربك منه ، فالمصدر واحد ، والمظاهر متعدد ، ويعود تعدده إلى قوة الخيال والحس .

وابن سينا لا ينسى أيضاً أن يجيب على ذلك الذي يقول له : إذا كانت نفس النبي تتلقى المعرف عن الله بوساطة الملك وقوة التخيل ، فما الفرق بين قرآن وسنة ؟ وذلك لأن يفرق بين العبارة المقارنة لتصور المخلة هذا العلم بصورة الحروف والأشكال ، وبين العبارة النصية التي يصوغها النبي بعد ذلك . فيقول في (الرسالة العرشية ص ١٢) (وكما عبر عنه بعبارة قد اقررت بنفس التصور كذلك هو آيات الكتاب ، وكلما عبر عنه بعبارة نصية كذلك هو إخبار النبوة ) وهكذا استطاع ابن سينا أن يحمل مشكلة النبوة وإمكان الوحي ، وكيف يمكن أن يكون النبي صاحب معجزة مع عدم مخالفة ذلك لقوانين الطبيعة . وعلل كيف أن النبي كان يرى الملك مجرد عن المادة رجلا . ويسمع صوته أحياناً . وكيف يمكن أن يفترق الحق إلى قرآن وإنجيل مثلا . وكيف نستطيع أن نفرق مع ذلك بين الكتاب والسنة ، خل بذلك جميع مشكلاتها من غير أن يتعارض مع أصوله الفلسفية .

وابن سينا يضع النبي كما قدمنا في أعلى المراتب البشرية . ويفصله على الفيلسوف . وذلك لأن النبي بقوته القدسية يكون أقدر من الفيلسوف على إدراك الحقائق . وهو مع ذلك قادر يقود البشرية إلى السعادة ، وهو في وضعه للنبي هذا الوضع مختلف عن الفارابي . أو كما نرى أصرح من الفارابي ، فلاشك أن منطق الفارابي في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» في تفريقه بين النبي والفيلسوف بأن الأول يتميز بمخلة قوية . والثاني بقوته تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال ، يضع النبي من حيث إدراكه للحقيقة – وهو لا يدركها خالصة من شوائب المادة – في مركز أدنى من الفيلسوف ، وبذلك يصح أن يقال إن الفارابي وابن سينا يختلفان في تجديد مركز النبي بالنسبة للفيلسوف . وقد اعتقد هذا الرأي ابن تيمية إذ يقول في كتابه (النبوات ص ١٨٠) (والفارابي جعلها (أى النبوة) من جنس المنيات فقط ، ولهذا يفضل هو وأمثاله الفيلسوف على النبي ) وكذلك يرى دي بور في كتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام» (ص ١٥) نفس ما يراه ابن تيمية . ولتكن إذا رجعنا إلى كتابه «فصول الحكم» نجد أنه يقول (ص ١٤٥) من المجموع

أشياء متعددة، منها أمور عدمية كالموت والجهل ، لأن أضدادها وهي الحياة والعلم مؤثرة محبوبة ، ومنها أمور وجودية . وهذه أصناف كثيرة ، فنها ما يحبس الأشياء عن كلامها . وذلك كالبرد الذي يحول بين المثار وبين النضج ، ومنها الأفعال المذمومة كالظلم والزنى مثلا ، ومنها الأخلاق الرذيلة ، وهي الهيئات الراسخة في النفس التي تحول

(فص . النبوة مختصة في روحها بقوة قدسية تدعن لها غريرة عالم الخلق الأَكْبَر ، كما يذعن لروحك عالم الخلق الأصغر ، فتأنى بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات ، ولا تصدأ مرآتها ، ولا ينفعها شئ عن اتقاش ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل وذوات الملائكة التي هي رسلي ؛ فتبليغ بما عند الله إلى عامه الخلق ) فإذا ضممنا إلى ذلك ما يراه في شرح كيفية الوحي بالمرجع المذكور (ص ١٦٢) فإنه يجعلنا نميل إلى أن الفارابي وابن سينا كانا متفقين في الفكرة وهي تفضيل النبي على الفيلسوف ، و مختلفين فقط بالوضوح والعموم ، ويمكننا في ضوء هذا أن نجيب عن منطق الفارابي في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » بأنه لم يكن بقصد تحديد مركز النبي بالنسبة للفيلسوف ، وإنما كان بقصد أن يثبت لنكرى النبوة إمكان الاطلاع على الغيب منحوادث الجزئية المستقبلة ، ولما كانت هذه الحوادث جزئية ومشخصة ومقتنة بالزمان – مما يجعلها غير مدركة بالعقل – قال إن إدراً كها إنما هو بالخيال ، وهذا لا يعني أن النبي بقوته القدسية التي أشار إليها في فصوص الحكم يدرك الحقائق العقلية الثابتة مباشرة عن طريق اتصالها بالعقل الفعال ، وبذلك يتأثر كلام الفارابي ؛ فيكون النبي ناحيتان : ناحية إخبار عن حوادث جزئية مستقبلة أو ماضية ، وهو في ذلك الإخبار بجزئي يعتمد على الخيال ، وناحية إخباره بالحقائق العقلية الثابتة ؛ وهو في ذلك يعتمد على قوته القدسية التي تصله بالعقل الفعال ؛ فيكون النبي – عند الفارابي – صاحب قوة قدسية ، وصاحب مخلة قوية ، وهو – في رأيه أيضا – قادر على خرق العادة كما أشار إلى ذلك النص السابق ، وإن تكون خصائص النبي الثلاث عند ابن سينا موجودة بعينها عند الفارابي – وإن كان التلميذ بحكم الزمن – أوضع بيانا وأسد منطقا وأقل تعقيدا

والغريب أن ابن سينا قد حاول في رسالته « الدعاء » : أن يبين أن الدعاء وزيارة القبور مما يفيد . مبينا أن هذا لا يتنافي مع ترابط العالم ترابطا عليا . وبذلك حاول أن يوفق بين الفلسفة وبين ماجاء به الدين من طلب الدعاء وما طالب به الصوفية من زيارة قبور أئمتهم .

بين الناس وبين السكال . ومنها الآلام التي تحرم الإنسان الراحة وتجعله شقيا في الحياة . وهذه تقريباً أغلب الأشياء التي يمكن أن يقال عنها إنها شر . وإن فلنجحت حقيقتها ، أنها - من حيث هي شر - وجود ذاتي ؟ يقول ابن سينا إن الأمور العدمية كالموت مثلاً من الظاهر أنها لا وجود لها ، بل هي عدم وجود ، وكذلك الأمور الحائلة عن السكال كالبرد . فإننا نجد أنها من حيث هي ليست شرا . فالبرد من حيث هو مقتضى لعلته من كمالات الوجود . وإنما صار شرا بالنسبة إلى التمار التي حال دون كمالها ، فالشر عارض لها ، والشر في الحقيقة هو فقدان التمار ما يجب أن يكون لها من السكال ، وإن فالشر في هذا القسم أيضاً أمر عدمي . وكذلك الأفعال المذمومة كالظلم والزنادق . فإنهما من حيث هما معلولان للقوتين الغضبية والشهوية ليسا بشر على الإطلاق ، فإن الظلم من حيث ذاته . ومن حيث هو مقتضى لقوة الغضبية كمال هذه القوة ، وكذلك الزنا بالنسبة لقوة الشهوية . وإنما عرض لها الشر بالقياس إلى غيرهما . فالظلم شر بالقياس إلى المظلوم . والزنادق شر بالقياس إلى ما يجب أن تكون عليه السياسة المدنية في الأمة . فالشر في هذه الأفعال إنما يعود في الواقع إلى فقدان المظلوم والسياسة المدنية ما يجب أن يكون لها من السكال . فهي أمور عدمية . وكذلك الأخلاق الرديئة والآلام ليست شرا من حيث هي إدراكات . ومن حيث هي أمور وجودية في نفسها . ومن حيث صدورها عن عللها . وإنما هي شر بالقياس إلى النفس التي فقدت كمالها ، وما يجب أن تتحلى به من الممكبات الفاضلة . وإلى المريض المتألم الذي فقد راحته بسببها ، فالشر في هذه الحالة أيضاً ليس إلا عدم كمال للنفس . وعدم راحة للمريض . وهي أمور عدمية ..

وإن فالشر من حيث ذاته أمر لا وجود له . وإنما هو أمر يعرض للأشياء التي يكون وجودها عن عللها خيراً في الوجود . أو بعبارة أخرى الشر في ذاته ليس إلا عدم وجود . أو عدم كمال موجود . من حيث إن ذلك العدم غير لائق به . أو غير مؤثر عنده ، فالشرور أمور إضافية مقيسة إلى أفراد شخصية معينة ، وأما في نفسها وبالنسبة إلى ما يجب أن يكون عليه السكل من النظام فلا شر أصلاً . فالخير مقتضى

بالذات . والشر مقتضى بالعرض (١) . فالاصل في الوجود أن يكون خيرا ، وإنما يعرض أنه الشر لأشياء خارجة عن ذاته ، ونحن لو نظرنا إلى هذه الأشياء التي يعرض لها الشر . وهي الكائنات في عالم السكون والفساد . لو جدنا خيرها يغلب على شرها . فالعالم في نظر ابن سينا جزء منه خير محسن ، وهو عالم العقول وما يحيط بها ، وجزء منه يغلب خيره على شره ، وهو عالم ما تحت فلك القمر ، أما أن يكون هناك موجود يغلب شره على خيره . أو يتساوی معه . أو لا خير فيه أصلا ، فإن سينا يحيل وجوده عن الله بكل ما أوتي من قوة .

وكأن ابن سينا قد أحسن باعتراض قوى يوجه إليه ، وهو أنه لماذا لم يكن الجزء الآخر الذي يلحقه الشر بالعرض بريئا من الشر أيضا . فيقول ابن سينا : « وإنما هذا القسم في أصل وضعه مما ليس يمكن أن يكون الخير السكثير يتعلق به إلا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادرات الحادثة ، فإذا برئ من هذا فقد جعل غير نفسه ، فكان النار جعلت غير النار . والماء غير الماء (٢) » .

فإذا سأله سائل بعد ذلك وقال : ولماذا لم ينزل الله عن خلقه ؟ فنقول في الرد عليه : ( وترك وجود هذا القسم وهو على صفتة المذكورة غير لائق بالجود ) أي أن ترك الخير السكثير من أجل الشر القليل الذي لا حقيقة له في ذاته وإنما هو عارض وإضافي يكون بخلا ولا يليق بمحوده . ثم يقول ابن سينا : ( فان قال قائل ليس الشر نادراً أو أقلياً بل هو أكثر ) : والدليل على ذلك أن أكثر الناس الغالب عليهم الجهل أو طاعة الشهوة والغضب ، وكل ذلك شر ، فكيف تقول إنه نادر ؟ . وإذا كان الإنسان وهو أشرف أنواع الكائنات في عالم السكون والفساد يغلب عليه الشر فكيف يكون غيره ؟ ثم يقول في الإجابة عن ذلك : أنا أسلم أن الشر في عالمنا الأرضي كثير ، ولكنه ليس بأكثر . وذلك كالأمراض

(١) النجاة ص ٤٧٤

(٢) الإشارات ج ٢ ص ٨٣

(٣) المرجع السابق نفس الصفحة

فإنها كثيرة ، وليست بأكثـر من الصحة ، فنسبة الشر الكبير إلى الخير الأكـثر يتحقق أن الله إن لم يفعل ذلك يكون ناقص المـحـود .

وأما الاعتراض بالإنسان فليس بـصـحـيـحـ ، لأنكم تـريـدونـ أنـ تـقولـواـ إنـ أـخـابـ الناسـ يـزـينـ عـلـيـهـاـ الجـهـلـ وـيـمـلـكـ زـمـامـهـ الشـهـوـةـ وـالـغـضـبـ . وـهـذـاـ يـؤـدـيـ إـلـىـ الشـقـاءـ الدـنـيـوـيـ وـبـالـتـالـىـ إـلـىـ الـأـخـرـوـيـ ، وـالـوـاقـعـ أـنـ الـذـىـ يـحـولـ بـيـنـ الإـنـسـانـ وـبـيـنـ السـعـادـةـ هوـ الجـهـلـ المـرـكـبـ الرـاسـخـ فـيـ النـفـسـ . وـالـإـمـعـانـ فـيـ الشـهـوـةـ ، وـالـمـيلـ مـعـ الغـضـبـ ، وـهـذـاـ هـوـ الـذـىـ يـعـذـبـ فـيـ الدـنـيـاـ وـيـهـلـكـ الـمـلـاـكـ السـرـمـدـيـ فـيـ الـآـخـرـةـ .

وهـذـهـ الصـفـاتـ لـاـتـوـجـدـ إـلـاـ فـيـ الـأـقـلـ مـنـ النـاسـ ، كـمـاـ كـمـالـ القـوـىـ لـاـيـوـجـدـ إـلـاـ فـيـ الـأـقـلـ أـيـضاـ . وـالـغالـبـ عـلـىـ النـاسـ هـوـ الـخـلـقـ الـخـالـىـ مـنـ الـفـضـيـلـةـ وـالـرـذـيـلـةـ . وـهـمـ مـتـسـمـونـ بـالـجـهـلـ الـبـسيـطـ لـاـ المـرـكـبـ ، وـهـؤـلـاءـ لـاـ يـنـالـهمـ الشـقـاءـ الزـائـدـ عـلـىـ السـعـادـةـ فـيـ الدـنـيـاـ ، وـلـاـ تـكـوـنـ خـطـايـاهـ (ـبـاتـكـهـ لـعـصـمـةـ النـجـاحـ فـيـ الـآـخـرـةـ) ، (ـفـلـاـ تـصـغـىـ إـلـىـ مـنـ يـجـعـلـ النـجـاحـ وـقـفـاـ عـلـىـ عـدـدـ وـمـصـرـوـفـةـ عـنـ أـهـلـ الـجـهـلـ وـالـخـطـايـاـ صـرـفـاـ إـلـىـ الـأـبـدـ ، وـاـسـتوـسـعـ رـحـمـةـ اللهـ) .

وـمـعـنىـ ذـكـرـ ذـكـرـ أـنـ الـخـيـرـ فـيـ الإـنـسـانـ كـمـاـ هـوـ فـيـ سـائـرـ الـأـشـيـاءـ غـالـبـ عـلـىـ الشـرـ ، وـأـنـ الشـرـ وـإـنـ كـانـ كـثـيرـاـ فـيـ بـنـيـ الإـنـسـانـ لـكـنـهـ لـيـسـ بـأـكـثـرـىـ .

وـهـكـذـاـ اـسـتـطـاعـ ابنـ سـيـنـاـ فـيـ النـهـاـيـةـ أـنـ يـدـافـعـ عـنـ نـظـرـيـةـ الـفـيـضـ ضـدـ مـاـ يـقـومـ فـيـ وـجـهـهـاـ مـنـ إـشـكـالـاتـ . وـاـضـطـرـهـ هـذـاـ المـوـقـعـ إـلـىـ أـنـ يـتـخـذـ مـنـ نـفـسـهـ دـاعـيـةـ لـلـتـبـشـيرـ بـالـخـيـرـ الـكـائـنـ فـيـ الـوـجـودـ ، وـالـتـسـاحـعـ مـعـ أـحـبـابـ الـخـطـايـاـ وـالـذـنـوبـ . بـلـ إـنـهـ يـضـيفـ إـلـىـ ذـكـرـ أـيـضاـ التـبـشـيرـ بـمـاـ فـيـ الـعـالـمـ مـنـ حـبـ وـتـرـابـطـ بـيـنـ أـجـزـائـهـ بـدـافـعـ الشـوـقـ وـالـمحـبـةـ . مـاـ يـجـعـلـهـ أـحـرـىـ الـفـلـاسـفـةـ بـاـطـلـاقـ لـقـبـ فـيـلـاسـوفـ التـفـاقـلـ عـلـيـهـ .

وـإـذـنـ فـاـخـلـقـ لـاـ يـسـتـلزمـ الـحـدـوثـ بـلـ يـصـحـ مـعـ القـوـلـ بـالـقـدـمـ . وـيـكـونـ ذـكـرـ عنـ طـرـيقـ الـفـيـضـ ، وـهـذـاـ لـاـ يـسـتـلزمـ نـقـصـاـ عـلـىـ اللهـ ، وـلـاـ يـقـومـ فـيـ وـجـهـ أـشـكـالـ لـاـ يـمـكـنـ . الـدـافـعـ عـنـهـ . مـعـ تـحـقـيقـهـ تـمـامـ الـفـاعـلـيـةـ اللهـ مـنـذـ الـأـزلـ ، وـنـفـيـهـ ضـرـورـةـ الـاسـتـكـمالـ بـالـغـيـرـ . ذـكـرـ الـضـرـورـقـ الـتـيـ يـسـتـلزمـهـ القـوـلـ بـالـحـدـوثـ ، وـإـذـنـ فـالـدـيـنـ وـالـفـلـاسـفـةـ فـيـ هـذـهـ الـمـسـأـلـةـ كـمـاـ قـالـنـاـ مـتـضـافـرـانـ .

## الفصل الثالث

### (مشكلة الخلود)

وكان قال ابن سينا بأزلية العالم متابعاً في ذلك أرسطو ، قال أيضاً بأبديته . مستدلاً على ذلك بأن العلة التامة متى وجدت وجد المعلول قطعاً . فإذا فرض أنها دائمة كان معلولاًها كذلك .

وقد ثبت في مبحث القدم أن الباري جل شأنه علة تامة للعالم منذ الأزل . ولذلك حكمنا بالأزليّة . وزيد الآن على ذلك أنه علة دائمة كما هي أزليّة . وذلك لأنّه متشابه الأحوال دائمًا . فلا يمكن أن يعرض له ما ينفي عاليته . لأنّ في هذا إدخالاً لمعنى الإمكان فيه . وهو واجب الوجود من كل وجه ، ومتى كان دائم العلية للعالم كان العالم دائمًا بذوّاته ، وإذن فأبديّة العالم كأزليّته أمر لا مناص من التسلّيم به . وفي ذلك يقول ابن سينا : « فقد بان لك أنّ واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته ، وأنّه لا يجوز أن تستأنف له حالة لم تسكن . مع أنه قد بان لك أنّ العلة بذاتها تكون موجبة المعلول ، فإن دامت أوجبت المعلول دائمًا (١) » .

وابن سينا لا يتبع أرسطو في القول بالأبديّة خسـب . ولكنه يتبعه أياضـافـي تصـورـه لـهـذـهـ الـأـبـدـيـةـ . فهو يرى - كما يرى أرسطـوـ تماماً - أنـ الـعـالـمـ يـنـقـسـمـ إـلـىـ قـسـمـيـنـ : أحـدـهـماـ ثـابـتـ وكـامـلـ . لاـشـدـوـذـ فـيهـ وـلـاـ تـغـيـرـ ، وـهـوـ عـالـمـ السـمـوـاتـ . وـالـثـانـيـ عـلـىـ عـكـسـهـ وـهـوـ عـالـمـ الـأـرـضـيـ .

وان سينا لا ينسى أن يحدّثـكـ فيـ كـتـبـهـ عنـ الدـلـيلـ الذـىـ يـوـجـبـ عـدـمـ الخـرـقـ والـالـتـامـ وـسـائـرـ أـنـوـاعـ التـغـيـرـ عـلـىـ عـالـمـ السـمـاءـ . فهو يـذهبـ إـلـىـ أنـ ثـمـةـ فـيـ الـوـجـوـدـ فـلـكـ مـحـيطـ بـالـعـالـمـ . ويـحدـدـ جـهـاتـهـ . ثـمـ يـذـكـرـ مـنـ خـصـائـصـهـ مـاـ يـجـعـلـ الخـرـقـ والـالـتـامـ وـسـائـرـ أـنـوـاعـ التـغـيـرـ مـسـتـحـيـلاـ عـلـيـهـ .

يقول ابن سينا في الاستدلال عليه : لاشك أن المتحرّك بالاستقامة يقصد إلى

جهة معينة راجيا الوصول إليها أو القرب منها ، وهذه الجهة يمكننا أيضاً أن نشير إليها إشارة حسية . ومن ذلك نستطيع أن نحكم بأن الجهة وجودية . إذ أن المعدوم لا يمكن أن يقصده المتحرك . ولا أن نشير إليه . بل وهي أيضاً أمر مادي . إذ أن المفارق للمادة تمتنع الإشارة إليه من جهة ، وحصول المتحرك فيه أو القرب منه من جهة أخرى . ومع ذلك فهي لاتنقسم . إذ لو انقسمت لكان الجهة أحد جزءيها ، لاهي بتمامها . ونعني به الجزء الذي يكون منتهى الحركة والإشارة الحسية ، وإنْ فالجهات نهايات وحدود . ويجب أيضاً أن تكون أعراضنا قائمة بأجسام ، إذ لو كانت جسمها لكان متخيلاً بالاستقلال . وقابلًا للانقسام إلى جميع الجهات . وقد قلنا إنها غير منقسمة . وهذه الجهات أمور مختلفة الحقيقة . بدليل أن الماء مثلاً يقصد جهة والتراب يقصد أخرى . ولابد أن تقوم بأجسام متناهية . إذ أن الخلاء غير موجود . والملاط المتشابه الغير المتناهي لا يتصور فيه جهات موجودة ومتخالفة حتى يطلها بعض الأجسام بالطبع . ويهرب منها البعض الآخر بالطبع كذلك . وهذه الجهات المختلفة ست . منها جهتان حقيقيتان لا تبدلان بالفرض . بل هما وجوديتان . وهما جهة فوق وجهة تحت ، وكل منهما في غاية البعد من الثانية ، فكيف يمكن تحديد هما ؟ هل يمكن ذلك بجسم غير كردي . أو بأجسام متعددة غير كرية ؟ الواقع لا . لأن غير السكري من الأجسام لا يحدد إلا القرب ، وأما البعد عنه فغير محدد به ، ولا يمكن أن يحدد البعد بجسم آخر . إذ يمكن فرضه بحيث يكون البعد أكثر . فلا ينضبط بهما جهتان إحداهما في غاية البعد من الثانية . وإنْ فلا بد من جسم كردي ليتحدد القرب بمحيطه (وهو العلو) ويتحدد البعد . بمركزه (وهو السفل) . لأن المركز هو أبعد نقطة من المحيط بحيث يستحيل أن يفرض في داخله ما هو أبعد منه ، ويجب أن يكون الجسم الكردي واحداً ، لأنه إذا تعددت الأجسام السكرية فاماً أن يحيط بعضها ببعض فيكون المحيط هو النهاية ، ويكون هو (وحدة يحدد طرف الامتداد ، القرب الذي يتحدد بإحاطته . والبعد الذي يتحدد (١) بمركزه) . أو لا يحيط ببعضها ببعض . بل يكون كل منهما خارجاً واقعاً في جهة من الآخر ، وفي هذه الحالة تكون الجهة

متى جددة قبل ما يَمْكُن وقوع ما فيها لامتحانه بما والمرور خلافه ، وإنْ فلابد لتحديد الجهات من وجود كثرة محيطه بجميع الأقسام ، ليكون سطحها الأعلى منتهي الإشارة الصاعدة وهي جهة فوق ، ومركزها منتهي الإشارة النازلة وهي جهة تحت ، وهو المطلوب .

ثم يقول ابن سينا : هذا الجسم المحيط المحدد للجهات تتنبع عليه لاشك الحركة المستقيمة ، لأنها لا تكون إلا من جهة إلى جهة أخرى . ويلزم من ذلك أن تكون الجهات متعددة قبله حتى يمكن حركته إليها لامتحنده به . كيف وهو محدد الجهات . هذا خالٍ . ثم يأخذ من استحالة الحركة المستقيمة عليه دليلاً على أنه لا يجوز عليه الكون والفساد ، بمعنى أن يخلع صورة نوعية . ويلبس أخرى . لما يقتضي ذلك من الحركة المستقيمة . وهي مستحيلة عليه . وأنه لا يجوز عليه أيضاً الخرق والالتام . وذلك لأنهما يستدعian حرقة الأجزاء على الاستقامة . بل لا تجوز عليه الحركة السكمية . لأنها لا توجد إلا بعد حرقة الأجزاء على الاستقامة أيضاً . فهو لا ينمو . لأن النماء هو الازدياد الطبيعي للجسم بسبب دخول أجزاء شبيهة به بالقوة فيه . ولا يذبل لأن الذبول إنما يكون بالخروج منه . وكل من الدخول والخروج لا يكون إلا بالحركة المستقيمة . وهو أيضاً لا يجوز عليه الحركة السكمية . وفي ذلك يقول ابن سينا . وقد باز أيضاً أن المحدد للجهات لا مبدأ مفارقة فيه لوضعه الطبيعي . فلاميل مستقيم فيه . فهو مما وجوده عن صانعه بالإبداع . ليس مما يتكون عن جسم يفسد إليه . أو يفسد إلى جسم يتكون عنه . بل إن كان له كون وفساد فمن عدم وإليه . وهذه فإنه لا ينخرق ولا يشم . ولا يستحيل استحالة تورّ في الجوهر . كتسخن الماء المؤدى إلى فساده (١) ، ثم يرسل ابن سينا قاعدة كلية يقرر فيها أن « الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل أن يكون في طباعه ميل مستقيم . لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجهاً إلى الشيء وصراحته (٢) » ، فإذا ثبت بالرصد أن الأفلاك الباقيه

(١) الإشارة ج ١ ص ٩٥ .

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة

متحركة بالاستدارة ففيها إذن ميل مستدير . وبمعنى هذه القاعدة يستحيل أن يكون فيها ميل مستقيم . بمعنى أنها تقبل الحركة المستقيمة . وإذاً فحقيقة الأفلاك ينطبق عليها ما ذكرناه عن الفلك المحدد للجهات من عدم جواز سائر التغيرات عليه . وابن سينا لا يذهب إلى أن الأفلاك وحدها هي المزهنة عن التغيير بل السكاواكب أيضاً التي تحملها الأفلاك كما كان يعتقد الفلاك كيون قد يما . كذلك يقول : إن السكاواكب أجرام غير الأفلاك التي تحملها . ثم تعلم أنها لاحالة من جنس الجوهر الذي لا يتكون . بل من جنس الجوهر المبدع (١) أي من جنس الأفلاك التي تصدر عن الفاعل بالإبداع . لاعن طريق الكون والفساد . والتي لا يجوز عليها سائر أنواع التغيرات ..

وهكذا نرى ابن سينا يتبع أرسطو متابعة تقاد تكون تامة . ويبيذل أقصى ما يستطيع من الجهد في سبيل إثبات ما يراه ، من أن عالم السموات باق كما هو منذ الأزل . وأنه لا يجوز عليه التغيير أصلاً . بل هو يتبعه أيضاً في القول بأبدية المادة التي توارد عليها الأنواع . ولا يرى قابلاً للفناء إلا الصور الجزئية المشخصة . وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول إن ابن سينا كان يرى كارأى أرسطو من قبل أن الدنيا هي (منذ الأزل وإلى الأبد)

إذا تركنا رأيه في الأبدية إلى رأيه في سعادة الإنسان فإننا نجد أن ابن سينا يتبع أرسطو أيضاً في رأيه في سعادة الإنسان إلى حد كبير . فالخير الأعلى في نظر ابن سينا كما هو في نظر أرسطو هو السعادة . وفي ذلك يقول ابن سينا : (إن كل خير إنما يتوصل به إليها . ويفعل من أجلها . أماهى فلا تفعل من أجل شيء آخر . فهو المطلوبة لذاتها والمتاثرة بعينها . ومن الظاهر أن ما يتأثر لذاته وسائر الأشياء يستأثر لأجله أفضل في حقيقة ذاته مما يستأثر لغيره لذاته ) . وإذاً فالسعادة هي أفضل ما يسعى إلى تحصيله .

ثم يتساءل ابن سينا قائلاً : هل يمكن أن تكون السعادة في الفوز باللذات الحسية أو السكرامات السياسية والرتب الدنيوية . وهنا يقول كما قال أرسطو من قبل

يُبطلان أن يكون شيء منها هو السعادة .. وذلك لأن كلامن اللذات الحسية والمناصب الدينوية لا يخلو من مكره ويشوه ويفسد من الأثر الذي يترب عليه . وللذة الحسية من ناحية . والمناصب من ناحية أخرى . معرضان للتقضي والفناء . ثم إن ما يترب عليهما من الشعور لا يثبت أن يصحى ملا . فالمملوك الذي يطلب الناس ويتغافلون في طلبه لا يثبت بعد الحصول عليه بيسير من الوقت أن يصبح كل ما يتصل به من إرضاء شهوة أو تنفيذ رغبة من رغبات القوة الغضبية مقينا في نظر صاحبه . ومرة شيء آخر . وهو أن صاحبها لا يقنع أبدا بما يحصل عليه منها . بل هو ساعاً أبداً إلى نيل مرتب أعلى مما حصل . ومعنى هذا إذكاء نار الشوق والرغبة في النفس التي لا تثبت أن تحسن بالألم الناشئ عن الحرمان . وعدم الحصول على ما تزيد . فهذه النعائص لاصقة لا محالة بالذلة الحسية والمناصب الدينوية (ومعلوم أن ما خالطته هذه النعائص فليس بمطلوب لذاته . وما ليس مطلوب لذاته فليس بالسعادة الحقيقية<sup>(١)</sup>) ،

وإذن ففي أي شيء تكون السعادة ؟ وهذا يقول ابن سينا كما قال أرسطو أيضاً : إن سعادة كل كائن في وصوله إلى كماله الخاص به . والمثال الخاص بالإنسان دون سائر الحيوانات هو المعرفة والتفكير . وعلى ذلك فالسعادة الحقة إنما هي في المعرفة - أي في إدراك ما يلامس الإنسان وما يختص به - فالسعادة في نظره إنما تكون في إدراك حقيقة الوجود . والتطلع إلى المبدأ الأول . والتفكير في الأفق الأعلى . أو على حد ما يقوله هو . في «أن يتصور الإنسان المبادىء المفارقة تصوراً حقيقة» . ويصدق بها تصديقاً يقينياً لوجودها عنده بالبرهان . ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تنتهي . ويتحقق عنده هيئة الكل ونسب أجزائه . بعضها إلى بعض . والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه . ويتصور العناية وكيفيتها . ويتحقق أن الذات المتقدمة للكل أي وجود يخصها . وأي وحدة تخصها . وأنها كيف تعرف حتى لا يتحققها تكثير ولا تغير بوجه من الوجه . وكيف ترتب نسبة الموجودات إليها<sup>(٢)</sup> ، أو

بعباره أخرى أن يكون دارسا للحقائق الفلسفية . ومتصورا للوجود والفيض على حسب ما تصوره هو . فالواجب - في رأيه - ألا يتقادع عن تحصيل الفلسفة<sup>(١)</sup> ، التي هي الطريق إلى النجاة من الشقاوة .

وابن سينا كأنه يحس بالحاجة إلى أن يزهن على أن إدراك هذه المعارف التي هي كمال الإنسان بما هو إنسان يسبب له اللذة والسعادة . ولا يوضح ذلك يشرح لك ابن سينا - وهو في ذلك يستوحى أرسطو أيضا - معنى اللذة . فيذهب إلى أن كل قوة من القوى فلها فعل يخصها . وهذا الفعل بالنسبة إليها يكون كلاما لها . فإذا حصلت تلك القوة على كلاما . وأدرك ذلك الشخص الذي تقوم به تلك القوة ذلك الكمال . نشأت لذة . فاللذة إذن هي إدراك كمال خيري يحصل للدرك . وليس من شك في أنه كما كان الإدراك أشد من ناحية ، وكان المدرك أكثر من ناحية أخرى ، كانت اللذة أقوى وأكثر .

وفي ضوء هذا نقول : إن المعقولات كمال للجوهر العاقل . وإذا إدراك المعقولات باعتبار أنه إدراك كمال خيري لهذا الجوهر ينتج لذة لا محالة . وإذا فاللذة العقلية حقيقة لا شك في وجودها . بل نستطيع أن نقول : إنها أقوى لذة وأبهجها . وذلك إنما يتضح بالمقارنة بينها وبين غيرها من اللذات الحسية . فإننا نجد أنها أقوى منها - إن من ناحية الكم أو من ناحية الكيف . أما من ناحية الكيف . فلأن العقل يصل إلى كنه المعمول وحقيقةاته بعد أن يجرده من العوارض التي تكتنفه . والحسن لا يدرك من الأشياء إلا الطواهر والأعراض التي تخصها . فإذا إدراك العقل من غيرشك أتم من الإدراك الحسي . لأن الأول يصل إلى اللباب . والثاني لا يدرك إلا القشور . وأما من ناحية الكم . فلأن عدد التفاصيل التي للمعقولات لا يكاد يتناهى . وذلك لأن أحجام الموجودات وأنواعها التي هي موضع عمل العقل غير متناهية . بل والمناسبات التي تقع بينها فتنفتح قضايا وأحكاما كذلك . وأما الموجودات التي يختص بادراكها الحسن فهي بصورة في أحجام قليلة . وإذا فالكمالات العقلية أكثر من الحسية لا محالة . وإذا كانت الحالات العقلية أكثر . وإدراكها

أتم . وكانت اللذة التابعة لها لامحالة أشد . لأن نسبة اللذة إلى اللذة يجب أن يكون كنسبة الكمال إلى الكمال ، والإدراك إلى الإدراك ، وإن ذلـك فاللذة العقلية أو حياة التفكير والمعرفة تتحقق أعظم سعادة ، وفي ذلك يقول ابن سينا « والإدراك العقلي خالص إلى المكنـه عن الشوب والحسـى شوبـ كـه . وعدد تفاصـيل العـقـلي لا يـكـاد يـتـناـهـي . والحسـى مـحـصـورـةـ فيـ قـلـهـ . وإنـ كـثـرـتـ فـبـالـأـشـدـ وـالـأـضـعـفـ . ومـعـلـومـ أنـ نـسـبـةـ اللـذـةـ إـلـىـ اللـذـةـ نـسـبـةـ المـدـرـكـ إـلـىـ المـدـرـكـ . وـالـإـدـرـاكـ إـلـىـ إـلـدـرـاكـ . فـنـسـبـةـ اللـذـةـ إـلـىـ الشـهـوـانـيـةـ نـسـبـةـ جـلـيـةـ الحـقـ الـأـوـلـ وـمـاـ يـتـلوـهـ إـلـىـ نـيـلـ كـيـفـيـةـ الـخـلـاوـةـ . وـكـذـلـكـ نـسـبـةـ إـلـدـرـاكـينـ (١) )

بل إن ابن سينا ليسـتشـمـ بالـتجـربـةـ أـيـضاـ عـلـىـ أـنـ حـيـاةـ التـأـمـلـ وـالـفـكـرـ وـإـدـرـاكـ الـعـارـفـ هـيـ السـبـيلـ الـوـحـيدـ لـلـسـعـادـةـ التـامـةـ فيـقـولـ : « إـنـ النـفـوـسـ السـلـيـعـةـ الـتـيـ هـيـ عـلـىـ الـفـطـرـةـ وـلـمـ يـفـظـلـهـاـ . أـىـ يـفـظـلـهـاـ . مـبـاـشـرـةـ الـأـمـرـ الـأـرـضـيـ الـجـانـسـيـ . أـىـ الـصـلـبـةـ . إـذـاـ سـمعـتـ ذـكـراـ رـوـحـيـاـ يـشـيرـ إـلـىـ أـحـوـالـ الـمـفـارـقـاتـ غـشـيـهاـ غـاشـ شـائـقـ لـاـ يـعـرـفـ سـيـهـ . وـأـصـاـهـاـ وـجـدـ مـبـرـحـ مـعـ لـذـةـ مـفـرـحـةـ يـفـضـيـ ذـلـكـ بـهـ إـلـىـ حـيـرـةـ وـدـهـشـ (٢) ) . وـالـوـاقـعـ أـنـ الـأـمـرـ أـظـهـرـ مـنـ أـنـ يـسـتـدـلـ عـلـيـهـ ( فـأـنـتـ تـلـمـ أـنـكـ إـذـاـ تـأـمـلـ عـوـيـصـاـ يـهـمـكـ . وـعـرـضـتـ عـلـيـكـ شـهـوـةـ وـخـيـرـتـ بـيـنـ الـطـرـفـيـنـ اـسـتـخـفـتـ بـالـشـهـوـةـ إـنـ كـنـتـ كـرـيمـ الـنـفـسـ (٣) ) . فـاـنـ قـالـ قـائـلـ : إـنـ كـلـ قـوـةـ تـشـتـاقـ إـلـىـ كـالـاتـ الـمـسـتـبـعـةـ لـلـذـاتـ . وـتـأـمـلـ بـحـصـولـ أـضـدـاـدـ تـلـكـ الـكـمـالـاتـ هـاـ . فـاـذـاـ كـانـتـ الـمـعـقـولـاتـ كـالـاتـ لـلـنـفـسـ الـإـنـسـانـيـةـ . فـاـ بـالـهـاـ لـاـ تـشـتـاقـ إـلـىـ حـصـوـلـهـاـ . وـلـاـ تـأـمـلـ بـحـصـولـ الـجـهـلـ المـضـادـ لـهـاـ . بـخـواـبـهـ أـنـ اـشـتـغالـ الـنـفـسـ بـالـمـحـسـوـسـاتـ صـارـفـ لـهـاـ عـنـ الـاـلـفـاتـ إـلـىـ مـافـيـهـ كـالـهـاـ . وـهـوـ الـمـعـقـولـاتـ . وـلـماـ كـانـتـ أـضـدـادـهـاـ . وـهـيـ الـجـهـالـاتـ . غـيرـمـتـجـدـدـةـ . وـكـانـتـ الـنـفـسـ مـشـتـغـلـةـ بـغـيـرـهـاـ لـمـ تـكـنـ مـدـرـكـهـ لـهـاـ . فـلـمـ تـكـنـ مـتـأـلـهـ بـهـاـ . وـيـؤـخـذـ مـنـ كـلـ ذـلـكـ أـنـ كـالـإـنـسـانـ بـاـ هـوـ إـنـسـانـ فـيـ الـمـعـرـفـةـ . وـأـنـ الـجـسـدـ وـالـاشـتـغالـ بـالـمـحـسـوـسـاتـ يـصـرـفـ الـإـنـسـانـ عـنـ تـحـقـيقـ سـعادـتـهـ الـكـامـلـةـ . وـهـذـاـ نـفـسـهـ مـاـيـرـاهـ أـرـسـطـوـ . وـإـلـيـكـ نـصـهـ الـذـيـ يـقـولـ فـيـهـ : ( إـنـ (٤) ) الـإـنـسـانـ

(١) الإشارات ج ٢ ص ٩١

(٢) الإشارات ج ٢ ص ١٦

(٣) النجاة ص ٢٨٤

(٤) تاريخ الفلسفه اليونانيه للأستاذ كرم ص ٢٦٢

إنما يزاول النظر بما فيه من جزء إلهي هو العقل ، ولذلك لا يزاوله إلا أوقاتاً قصاراً .  
فسعادته به ناقصة . وكان يكون النظر السعادة الكاملة للإنسان لو أمكن أن يملأ  
حياته بأكملها )

نعم إن أرسطو قد وقف إلى هذا الخد في بيان السعادة . وابن سينا قد واصل  
السير بعد ذلك في مهامه صوفية ، ولكن فكرة السعادة عنده لم تخرج أبداً  
عن أن تكون المعرفة العقلية التي يحول الجسد دون المتع بها بعد استكمال  
النفس ملكتها .

تلك هي الأفكار الارسطية التي كانت تسيطر على عالم ابن سينا العقل . أبدية  
العالم مع بقاء السماء كما هي من غير تغيير أو استحالة . واعتقاد راسخ في أن سعادة  
الإنسان إنما تكون بالمعرفة التي يحول الجسد دون الحصول عليها تامة كاملة . فإذا  
يقول الدين في هاتين المسألتين بالذات ؟ الواقع أن نصوص الدين تصطدم في صراحة قاطعة  
بهاتين الفكرتين . فالقرآن - كراسق - يقول في وصف يوم القيمة « يوم تبدل الأرض  
غير الأرض والسموات » ، أي أن السماء ستستبدل بغيرها . ويقول « وتفتح في الصور  
فضوع من في السموات ومن في الأرض » ، ومعنى هذا أن النفوس الفلسفية وعقول  
الأفلاك على فرض وجودها سيتحقق عليها الفناء . والقرآن يقول (إذا السماء انشقت)  
(إذا السماء انفطرت) (فإذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان) إلى غير ذلك .  
أفليس في هذا تصريح بالخرق والالتباطم ؟ كما أن التبديل تصريح بالكون والفساد .  
والقرآن يقول أيضاً (وإذا السكون اكتب انتشت) ويقول أيضاً (وإذا النجوم طمست)  
إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التي تدل في صراحة على خراب السموات في يوم  
القيمة . هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى فالقول بأن السعادة هي المعرفة . وأن الجسم بعد استكمال  
ملكة اكتساب المعرفة يصبح عائقاً بتدبره عن السعادة الناشئة عن إدراك المعقولات .  
يمثل الصورة التي رسماها القرآن للنعم الأخرى صورة لتمثل أقصى درجات السعادة .  
بل إذا شئت فقل تحول بين الإنسان وبين السعادة الكاملة . فالإنسان في الآخرة كما  
ورد في الشريعة سوف يجد أنواراً من خمر وكوابع أتراها من الحور العين . وغlimana

كاللؤلؤ المُسْكُنُونَ . تقدم له الراح . وتقوم على خدمته . كما أن الفواكه الدانية القطوف سوف تسكون في متناول يده . ولا تننس أن لحم الطير والعسل المصق سوف يكون تحت تصرفه . إلى غير ذلك من سرور مرفوعة . وأكواب موضوعة . ونمارق مصقوفة . وزرابي مشبوحة . فهذه الصورة التي رسّها القرآن للنعم في الآخرة تكاد تسكون حسيّة . وإن كان يشير إلى نوع آخر من النعيم الروحي كقوله : « ورضوان من الله أكبر » .

ومعنى هذا على رأى ابن سينا أن الإنسان سوف يكون شقيا شقاء نسيبا في الجنة لا سعيدا تاما السعادة . لأن هذا النعيم الحسي سيصرف نفوس المؤمنين عن كمالها الخاص بها . وهو التأمل والتفكير والمعرفة .

على أن النصوص التي وردت في وصف الجنة أيضا من أن « عرضها كعرض السموات والأرض » ، لاتكاد تجد لها مدلولا في العالم كما تصوره ابن سينا . فالخلاء الحال . وليس هناك عالم وراء هذا العالم . « فالعالم واحد » . فإن تكون الجنة أفالسماء؟ إن ذلك غير ممكن . لأنها أكبر منها . مع ضرورة إزالة ما فيها حتى تقوم الجنة مقامه . أم في الأرض . إن ذلك غير ممكن أيضا . لأنها لا تسعها . وعلى فرض وجودها السموات . فكيف يصعد إليها الإنسان بجسده يوم القيمة . أليس ذلك يستلزم خرقا لها؟ .

والواقع أن القول بالأبديّة مع عدم جواز الخرق والالتئام والتغيير على عالم السماء قد اصطدم بنصوص القرآن . بل لعله يصطدم أيضا بتلك الأحاديث التي تدل على نزول جبريل وصعوده . كما تصادم قصة المعراج على فرض كونه بالجسد . وأيضا فإن القول بأبديّة الأنواع - وهو ما اعتقده ابن سينا - ينافي ما ورد في الأحاديث من فناء كثير من أنواع الحيوانات يوم القيمة .

وإني لأعتقد جازما أن القول بالأبديّة مع عدم جواز التغير بسائر أنواعه على عالم السماء . والاعتقاد بأن سعادة الإنسان في أن يصير عقلا محضا - مما يتناهى مع حسيّة بعض النعيم في الآخرة .. قدسيها أكبر مشكلة واجهها الفلسفه الذين حاولوا التوفيق بين الإسلام وبين الفلسفه الأرسطية . فإذا فعل ابن سينا في هذه المشكلة الوعرة التي صادفته . الجواب على ذلك فيما يأتي :

(ب)

الواقع أن ابن سينا كان يهمه جداً أن يرضى الفلسفة ، فسلم مع أرسطو بالأيديمية كما تصورها ، ثم حاول من ناحية أخرى أن يرضي الدين بإثبات معاد لا يتنافي مع ما جاءت به الفلسفة ، ويتحقق ما جاء من أجله الشرع . وهو حمل الناس على عمل الخير واعتقاد الحق . مع تحقيقه أيضاً فكرة الفلسفة في أن سعادة الإنسان إنما هي في تمام المعرفة ، فاجتهد جد الاجتهاد في أن يثبت الماد الروحي . ومن أجل هذا أخذ يبرز مع التأكيد تلك الأفكار النفسية التي يدعى الناس أنه قد استعارها من إفلاطون ، وهي القول بـ «غاية النفس للجسد . وتجدرها ، وخلودها مع كمالاتها وملائكتها » ، وفي رأي أنه لم يستعر من إفلاطون إلا الشرح والتأكيد . أما هذه الأفكار نفسها فقد يجدتها الباحث في فلسفة أرسطو نفسه مع شيء من القموض كما قدمت ، والآن لننتسب ابن سينا لنرى كيف انتهى به المطاف أخيراً إلى إثبات هذا المعاد الذي حقق به التوفيق بين الدين والفلسفة في نظره .

يقول ابن سينا : إن للإنسان نفساً هي صورة جسده . ومبدأ آثاره ، فما حقيقتها ؟ وقبل الإجابة على هذا السؤال يحسن بنا أن ثبت أولاً : هل هناك نفس متميزة عن الجسد أو مزاجه ؟ فإن المنهج الصحيح هو أن ثبت أولاً وجود الشيء . ثم ثبت بعد ذلك أوصافه . وفي ذلك يقول ابن سينا : إن من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أولاً إينيته - أي وجوده - فهو معدود عند الحكمة . من زاغ عن محجة الإيضاح (١) ثم يقول بعد ذلك : الواقع أن النفس شيء يغادر البدن . ولانا على ذلك أدلة كثيرة نقدم إليك بعضها . ولعل أدناها إلى الفكر أن الذاكرة التي هي مظهر من مظاهر التفكير الإنساني دائمة مستمرة . مع أن جسمه دائم التغير . فإذاً لابد من شيء يحفظ هذا الاتصال في الذاكرة مغایر لهذا المتغير الذي هو البدن . وهذا الشيء هو النفس التي هي الإنسان على التحقيق . وفي ذلك يقول ابن سينا : « تأمل أنها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً في جميع عمرك . حتى إنك

تذكّر كثيراً مما جرى من أحوالك . فأنت إذن ثابت مستمر لاشك في ذلك . وبذلك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً بل هو أبداً في التحلل والانتفاض . وهذا لو حبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقض قريباً من ربع بدنك . فتعلم نفسك أنه في عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة . بل جميع عمرك . فذاتك أي نفسك مغيرة لهذا البدن وأجزاءه الظاهرة والباطنة (١)

على أن الطريق في الأمر أن ابن سينا قد جا في إثبات النفس ومعايرتها للبدن إلى طريق الحدس والتأمل مما يجعله أدق إلى ديكارت وعلماء النفس المحدثين . فهو يقول : لو رجع الإنسان إلى نفسه وتأمل في ذاته لشعر بوجود نفسه . بشرط أن يكون له من الفطنة ما يمكنه من هذا الإدراك ، ثم يسوق في ذلك فرضياً عجيباً وطريفاً في آن واحد . وهو فرض الرجل المعلق في الهواء . فيقول لو فرضنا رجلاً خلق من أول أمره صحيح العقل سليم البنية معلقاً في هواء طلق - أي لا حر فيه ولا برد - وهو مع ذلك لا يستطيع أن يرى جملة من أعضائه . وتكون أعضاؤه غير متلامسة بل منفرجة (٢) . فإذا يدرك هذا الإنسان في هذه الحالة المذكورة . لا يصح أن يكون المدرّك في هذه الحالة شيئاً من ظواهر البدن . لأن ظواهر البدن لا تدرك إلا بالحواس . وهو في فرضنا هذا كان غافلاً عن الحواس ومدركتها . ولا يصح أن يكون شيئاً من أعضائه الباطنية لأن هذا الإدراك إنما يتوقف على التشريح . وهو فيما فرض كان غافلاً عن التشريح وعما يوجبه . ولا يصح أن يكون البدن . لأن إدراك البدن يستلزم إدراك تفاصيل الأعضاء . وهو لم يدركها . ولا يصح أن يكون غير مدرك لشيء .

(١) «رسالة في معرفة النفس الناطقة» ص ٩

(٢) وإنما اشترط ابن سينا في الفرض المذكور ما اشترط ليضمن غفلة الرجل عن كل شيء إلا عن ذاته ، وذلك لأنه لو لم يكن في أول خلقه فرعاً شغل بالحوادث التي مرت به ، ولو لم يكن سليم البنية فرعاً شغل بعرضه عن إدراك ذاته ، ولو لم يكن معلقاً في الهواء لحصلت له مصادمة بالأرض فيحسن بها ويفعل عن نفسه . ولو كان الهواء غير طاق بـأن كان حاراً أو بارداً لـكان غريباً فـيلتفت إليه ، ولو استطاع أن يرى جملة من أعضائه لـظن أنها هو ، ولو تلامست أعضاؤه لـشغـل بتلامسها عن إدراك حقيقته

لأنه في هذه الحالة يكون مدركاً لذاته وشاعر بوجوده، وتكون ذاته المدركة في ذلك الوقت غير أجزاء البدن ظاهره وباطنه. وهي النفس المعايرة للجسد، وفي هذا يقول ابن سينا: (يجب أن يتوجه الواحد منا كأنه خلق دفعة واحدة . وخلق كاملاً . ولستكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوى في هواء أو خلاء هو يلا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً ما يحوج إلى أن يحس . وفرق بين أعضائه . فلم تتفاق ولم تتماس . ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته . ولا يشك في إثباته لذاته موجوداً . ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ، ولا باطنها من أحشائه ، ولا قلياً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج . بل كان يثبت ذاته . ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً ، ولو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيّل يداً أو عضواً آخر . لم يتخيّله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته . وأنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت . والمفترض به غير الذي لم يقر به . فإذا ذكرت الذات التي أثبتت وجودها خاصية لها . على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت (١))

وإذا كانت النفس ليست هي البدن ولا شيئاً من أجزاءه . فهل هي المزاج الناشئ عن التئام عناصره ؟ أي أنها كالموسيقى الناشئة من تألف النغمات كما يدعى من يقول بذلك . وهذا يقول ابن سينا - لا - والدليل على ذلك أن الإنسان يتحرك بالإرادة . ومع ذلك فهو إدراك ، ولا يمكن أن يكون المزاج مبدأ للحركة والإدراك . أما أنه لا يصح أن يكون مبدأ للحركة ؛ لأن المزاج كيفية متشابهة غير مختلفة تنشأ عن التئام العناصر . وهذه الكيفية لا تقتضي إلا حالة واحدة . إنما السكون المطلق . أو الحركة إلى جهة معينة تقتضيها غالبية أجزاءه ، وهو بهذا لا يصلح مبدأ لتحليل الحركات المختلفة ؛ على أن المشاهد أن المزاج كثيراً ما يمانع الإنسان في جهة حركته ، بل وفي نفس حركته . ومثال الأول ، كما إذا أردت أن تصعد جبراً ، فأنت ترغب جهة فوق ومواجاً لغلبة الثقل فيه يهبط بك إلى أسفل ، ومثال الثاني كما إذا كنت مستقراً على الأرض وتريد المشي ، فإن مزاجك لثقيله أيضاً يقتضي سكونك ، وإذا إذن فلا يصلح المزاج أن يكون مبدأ للحركة ،

وهو أيضا لا يصلح أن يكون مبدأ للإدراك، لأن الشيء المدرَّك كالملوس مثلاً، إن كان بجانب المزاج للامس. فحينئذ لا يحصل الإدراك. للتشابه المقتضية لعدم الانفعال. مع أن الإدراك لا يكون من غير انفعال. وإن كان مخالفاً. فإنه بمجرد الملامسة لا يبق مزاج اللامس على حاله. بل يستحيل ويتغير. فينعدم المزاج الأول؛ وحينئذ فكيف يدرك مع العدم. ولا يصح أن يكون المزاج الجديد هو المدرَّك. لأنَّه لم يتتجدد لمس من ناحية. وهو بجانب في هذه الحالة للملوس من ناحية أخرى. فلا يقتضي الانفعال اللازم للإدراك

على أنها مع إغفالنا النظر إلى الإدراك والحركة بالإرادة. نرى أنه لا بد للمزاج من مبدأ معاير له، لأنَّه واقع بين أضداد متنازعة إلى الإنفصال لاختلاف طبائعها. وإنما يجبرها على الالتمام والإمتزاج شيء يجمعها بالقسر. وهذا الشيء ذاته يحفظ هذه الأضداد مجتمعة ليبق المزاج موجوداً. وإلا تفرقت بحسب طبائعها. فانعدم المزاج. فالمزاج المستمر الوجود يحتاج إلى جامع وحافظ. أحدهما سبب وجوده. والأخر سبب بقائه، وهو متقدمان على الالتمام المتقدم عليه. أو إذا شئت فقل هو بحاجة إلى شيء متقدم عليه يقوم بحفظه وبقائه بعد إيجاده. وإذا ذُكر فأصل القوى المحركة والمدركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك أن تسميه بالنفس. وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدنك ثم في بدنك

وما سبق نأخذ أن للإنسان نفساً. هي جوهر معاير للبدن والمزاج. وبه يكون الإدراك والحركة بالإرادة. وهذا الجوهر يجب ألا يكون جسماً ولا جسماًانياً. بل جوهراً مجريداً. وهذا يسوق ابن سينا على تجريد النفس أدلة كثيرة نكتفي بأن نعرض عليك بعضها. فهو يقول: النفس الإنسانية تقوم بتجريد الصور المعقولة من مشخصاتها الجزئية كالكم المحدود والأين والوضع إلى غير ذلك. وهذه الصور المعقولة. هل هي مجردة حال قيامها في الذهن أو في الخارج. الاحتمال الثاني باطل قطعاً. وإذا فلم يبق إلا أنها مجردة حال قيامها في النفس. ومعنى أنها مجردة أنها خالية من الكم المحدود والوضع. ولا يمكن إليها الإشارة الحسية. ولا يجري فيها انقسام أو شيء. وإذا كانت كذلك فلا يمكن أن تقوم بجسم. بل يجب أن يكون الحامل لها جوهراً مفارقاً. وفي ذلك يقول ابن سينا «إن القوة العقلية هي التي تجريد المعقولات

عن الحكم المحدود والأين والوضع وسائر ماقيل. فيجب أن ننظر في ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع . كيـف هي مجردة عنه . هل ذلك التجـرد بالقياس إلى الشـيء المأـخذ ذـنه . أم بالقياس إلى الشـيء الأـخذ . أعني أن هـذه الذـات المـعقولة تـجـرد عن الـوضع في الـوجود الـخارجي . أو في الـوجود الـتصـور في الجوـهـر العـاـقـل . وـحالـأن تـكـون كذلك في الـوجود الـخارجي . فـبـقـى أن تـكـون إنـما هي مـفارـقة لـالـوضع والأـين عند وجودـها في العـقـل . فإذا وـجـدت في العـقـل لم تـكـن ذاتـ وضع . وبـحـيث تـقـع إـلـيـها إـشـارـة تـجـرى . أو اـنـقسـام . أو شـيءـ ما أـشـبه هـذا المعـنى . فلا يـكـن أن تـكـون في جـسـم (١) ،

على أنـ المـعـقـولات تـدـل على أنـ النـفـس لـيـست بـجـسـم وـلا جـسـمـانـيـ منـ وجـهـ آخرـ . وـذـلك لأنـ فـيهـماـعـانـيـ غيرـ منـقـسـمةـ . أـىـ بـسيـطـةـ . وـإـلـالـزـمـ عـلـىـ ذـلـكـ تـرـكـبـ المـعـقـولاتـ منـ أـجزـاءـ غـيرـ مـتـنـاهـيـةـ بـالـفـعـلـ ، وـهـوـ باـطـلـ . وـمـعـ بـطـلـانـهـ يـسـتـلـزمـ ماـ نـدـعـيهـ منـ وـجـودـ مـعـقـولـ وـأـحـدـ بـسيـطـ . لأنـ الـكـثـرةـ بـالـفـعـلـ - سـوـاءـ كـانـتـ مـتـنـاهـيـةـ أوـ غـيرـ مـتـنـاهـيـةـ - لـابـدـ منـ اـشـتـهـاـهـاـ عـلـىـ وـاحـدـ بـالـفـعـلـ ، فـالـكـثـرةـ عـبـارـةـ عـنـ الـآـحـادـ . وـمـعـنـيـ إـدـرـاكـ هـذـاـ المـعـقـولـ الـواـحـدـ بـسيـطـ أـنـ يـرـتـسـمـ فـيـ جـوـهـرـ عـاـقـلـ لـهـ . وـيـجـبـ أـنـ يـكـونـ هـذـاـ جـوـهـرـ عـاـقـلـ لـهـ غـيرـ مـنـقـسـمـ فـيـ الـوضـعـ . لأنـ اـنـقسـامـهـ يـقـضـيـ اـنـقسـامـ المعـنىـ بـسيـطـ المـرـتـسـمـ فـيـهـ . وـالـمعـنىـ بـسيـطـ الـواـحـدـ لـاـ يـقـبـلـ اـنـقسـامـ . وـإـذـنـ فـدـرـكـهـ وـهـوـ جـوـهـرـ عـاـقـلـ غـيرـ مـنـقـسـمـ فـيـ الـوضـعـ قـطـعاـ . وـإـذـاـ كـانـ مـدـرـكـهـ هوـ الـمـدـرـكـ لـغـيـرـهـ مـنـ المـعـقـولاتـ . فـدـرـكـ سـائـرـ المـعـقـولاتـ إـذـنـ لـاـ يـقـبـلـ اـنـقسـامـ . وـلـكـنـ كـلـ جـسـمـ وـكـلـ حـالـ فـهـوـ يـقـبـلـ اـنـقسـامـ . وـإـذـنـ فـالـجـوـهـرـ الـمـدـرـكـ لـلـمـعـقـولاتـ ، وـهـوـ النـفـسـ . لـيـسـ بـجـسـمـ وـلـاـ حـالـ فـيـ جـسـمـ . لأنـهـ لـاـ يـقـبـلـ اـنـقسـامـ . وـإـذـاـ لـمـ يـكـنـ جـسـمـاـ وـلـاـ حـالـاـ فـيـهـ فـهـوـ إـذـنـ جـوـهـرـ روـحـيـ بـجـرـدـ . وـهـوـ الـمـطلـوبـ . وـفـيـ هـذـاـ الدـلـيـلـ يـقـولـ ابنـ سـيـنـاـ: «ـ وـفـيـ المـعـقـولاتـ معـانـ غـيرـ مـنـقـسـمةـ لـاـ حـالـةـ . وـإـلـاـ لـكـانتـ المـعـقـولاتـ إـنـماـ تـلـئـمـ مـبـادـلـهـ غـيرـ مـتـنـاهـيـةـ بـالـفـعـلـ . وـمـعـ ذـلـكـ فـلـابـدـ فـيـ كـلـ كـثـرةـ - مـتـنـاهـيـةـ أوـ غـيرـ مـتـنـاهـيـةـ - مـنـ وـاحـدـ بـالـفـعـلـ . وـإـذـاـ كـانـ فـيـ المـعـقـولاتـ مـاـ هـوـ وـاحـدـ بـالـفـعـلـ . وـيـعـقـلـ مـنـ حـيـثـ هـوـ وـاحـدـ . فـإـنـماـ

يعقل من حيث هو لا ينقسم . فإذاً لا يرتسن فيها ينقسم في الوضع . وكل جسم وكل قوة في جسم منقسم<sup>(١)</sup> »

وبهذا الدليل وغيره استطاع ابن سينا في رأيه أن يثبت الشناية في الإنسان . جوهر عاقل مفارق ، هو صورة الجسم ومبدأ حركته وإدراكه . وجسم هو موضوع تدبيره وحمل أفعاله وأآلاته في اكتساب العلوم والمعارف .

وابن سينا لا ينسى أن يحدد لك العلاقة بين النفس والجسد . فهو يرى أنهما في مبدأ أحدهما من تبطن ارتباطاً زمنياً . ولا يقبل مطلقاً أن يذهب إلى القول بسابقية النفس على البدن . مستدلاً على ذلك . بأن الأرواح على فرض أنها سابقة . إما أن تكون في حال سبقها متعددة أو متكررة . وتسكيرها إنما يكون نتيجة اختلافها في النوع . أو اتحادها فيه مع الميز بشيء آخر هو نسبةها إلى الأجسام المتمايزة . ولا يمكن أن تكون مختلفة في النوع . لأن ذلك يؤدي إلى التركيب فيها من مشترك ومميز . وهي بسيطة لان قبل التركيب . ولا يمكن أن يكون تسكييرها من نسبةها إلى الأجسام . لأن الأجسام لم توجد بعد . وإذا فلم يبق إذا كانت سابقة إلا أنها متعددة . وهذا أيضاً باطل (لأنه إذا حصل بدنان حصل في البدنان نفسان ) . وحيثند إما أن تكون كل نفس من هاتين النفسيتين قسماً لتلك النفس الواحدة . فيكون الشيء البسيط منقسماً . وهو باطل . وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد موجودة في بدنين . ( وهذا لا يحتاج إلى كثير تكليف في إبطاله<sup>(٢)</sup> ) . وإذا انحصر وجودها قبل البدن في كونها متكررة الذات أو متعددة الذات . وكان كلامهما باطلاً . فلا يمكن إذن أن تكون سابقة على وجود البدن . بل عند صلاحه . تفيض عليه من الخالق بوساطة العقل الفعال . بعد أن يكون فيها من المهيئات ما يجعلها خاصة بهذا الجسم دون غيره . وبعبارة أخرى ما يجعلها جزئية مشخصة . وإذا فالجسد كما أنه يكون سبيلاً في حدوث النفس وفيضانها . يكون أيضاً سبيلاً في جزئيتها وتشخصها . وفي ذلك يقول ابن سينا : « فقد

(١) الإشارات ج ١ ص ١٦٣

(٢) النجاة ص ٣٠١ .

صح إذن أن الأنفس تحدث كلاماً تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها<sup>(١)</sup>). ثم يشير إلى تشخيصها بقوله : « ويكون في جوهر النفس الحادثة مع بدن ما - ذلك البدن استحق حدوثها من المبادى الأول - هيئة نزاع طبيعي إلى الاشتغال به . واستعماله . والاهتمام بأحواله . والانجذاب إليه . يخضها ويصرفها عن كل الأجسام غيره . فلا بد أنها إذا وجدت متشخصة . فإن مبدأ تشخيصها يتحقق بها من المبادى ماتعين به شخصا . وتلك الهيئة تسكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن . ومناسبة لصلاح أحدهما للآخر . وإن خفي علينا تلك الحالة وتلك المناسبة<sup>(٢)</sup> )

ثم يقول ابن سينا : والجسد بالنسبة للنفس تملأكتها التي تقوم بتدييرها . وذلك بما لها من قوة عملية يجعلها أهلاً لأن تصرف فيه . ثم يذكر أن علاقة النفس بالجسد من هذه الجهة يترك فيها آثاراً لا تمحى بالموت . وهي ملائكتها التي تنشأ فيها من مباشرة الأمور الأرضية . فإن كانت النفس ملتزمة للفضيلة العملية نشأت فيها ملائكة فاضلة . وإن كانت مقبلة على الشهوة . ومنغمسة في الشر . نشأت فيها ملائكة فاسدة يترتب عليها أسوأ الآثار في الآخرة . والنفس بهذه الملائكت التي تسكتسها من معاجلتها للبدن تزداد تشخصاً وفردية . وفي ذلك يقول ابن سينا : « ويحدث فيها من جهة القوى البدنية هيئة خاصة أيضاً . وتلك الهيئة تتعلق بالمبادى الخلقية أو تسكون هي هي . وت تكون أيضاً خصوصيات أخرى تخفي علينا . تلزم النفوس مع حدوثها وبعده . كما يلزم من أمثلها أشخاص الأنواع الجسمانية . فتمتاز بها ما بقيت . وت تكون الأنفس كلها تتميز بمحض صفاتها . كانت الأبدان أو لم نسكن أبدان . عرفنا تلك الأحوال أو لم نعرف<sup>(٣)</sup> )

ولتكن النفس في نظر ابن سينا تشتمل على قوة أخرى . هي القوة النظرية . فـ علاقة هذه القوة بالجسد أيضاً ؟ وهذا يقول ابن سينا : إن كمال هذه القوة في أن تصير من عقل بالقوة إلى عقل مستفاد . وهي في الوصول إلى هذه المرتبة تتخذ الجسم

(١) الشفاء ج ٤ ص ٣٥٤ .

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ٣٥٥ .

وسيلة وآلية إلى هذا الوصول . ولتحديد نصيب الجسم بالدقة في هذه العملية - أعني عملية الحصول على المعرفة والإدراكات - يحسن بنا أن نفيض قليلاً في نظرية المعرفة عند ابن سينا .

يقول ابن سينا ، إن القوة النظرية . أو بعبارة أخرى العقل النظري ، يكون في مبدأ أمره قوة صرفة . ثم يخرج إلى الفعل شيئاً فشيئاً ، حتى يصبح عقلاً مستفاداً ترسم فيه المعقولات بالفعل . ففي المرتبة الأولى من القوة يكون حالياً من كل المعقولات . وإنما من شأنه خسب أن يرسم بها ويدركها . ويسمى في هذه الحالة « عقلاً هيولانيا » . تشبيهاً له بالهيولى الأولى الخالية في نفسها من جميع الصور المستعدة لقبو لها ، ويعرف ابن سينا بأن هذه القوة حاصلة لجميع الناس في مبدأ فطرتهم ، فإذا ما حصلت في هذه القوة الصرفة المعقولات الأولى التي هي السبيل لتحصيل المعقولات الثانية - وهي العلوم المكتسبة - فإنه يسمى في هذه الحالة « عقلاً بالملائكة » . ويشبه ابن سينا في هذه الحالة بالأمي المستعد للتعلم ، كما يشبه القوة في مبدأ أمرها بالطفل الذي فيه من الصغر قوة أن يكتب . ثم تنتقل هذه القوة النظرية في طريق الاستكمال إلى مرتبة ثالثة ، وتسمى في هذه الحالة ( عقلاً بالفعل ) . وهي إنما تكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاءت بعد اكتساب المعقولات الأولى بالسكرة أو الحدس . ويشبهها ابن سينا في هذه الحالة بالشخص القادر على الكتابة في أي وقت شاء ، ولكن لا يكتب ، فإذا ما حضرت تلك المعقولات بالفعل في هذه القوة فحصلت على كلامها سميت ( عقلاً مستفاداً ) . وفي هذه الحالة لا يكون فيها شيء من القوة . بل تكون عقلاً صرفاً . اللهم إلا من ناحية استعدادها لغير ذلك من المعقولات الحاصلة فيها .

ولتكن ما الذي يجعلها مدركة بالفعل بعد أن كانت مدركة بالقوة . وهنا يقول ابن سينا : إن الواجب أن نسند ذلك إلى شيء خارج النفس . وذلك لأن ما بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بشيء هو بالفعل . وعلى ذلك لا بد من القول بوجود ( عقل فعال ) تكون نسبة إلى عقول الناس في استخراج المعقولات نسبة الشمس إلى أبصار الحيوانات في رؤية الألوان ، بل إن ابن سينا ليسوق

لإثبات ذلك العقل دليلا آخر فيقول: معنى إدراك الشيء وجود صورته في المدرك . والذهول عن الشيء مع إمكان ملاحظته هو ( عدم ما ) لتلك الصورة . ولكن ليس من جميع الوجوه . لإمكان وجودها في أي وقت يشاء المدرك . وإذا فهمنا شيء غير المدرك يكون حافظا للمدرك - أي الصورة - حال الذهول من المدرك عنها واستغفاله بغيرها . فيكون الحافظ للصورة المذهب عنها غير المتبه لغيرها . فتسكون هناك قوتان . ولا يمكن أن يكونا في النفس . لأن القوة العاقلة لا تقبل الانقسام . وإذا فيجب أن يكون شيء غيرها بالذات تكون المعقولات مرتبة فيه بالفعل . ويكون خزانة حافظة لها . وإذا فهمنا موجود مرتب من بصور جميع المعقولات ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس . وهو ( العقل الفعال ) . ( وإذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية بذلك الاستعداد الخاص لأحكام خاصة<sup>(١)</sup> ) . وتكون النفس بالنسبة له كالمرأة . ما دامت متوجهة إليه بشرط أن تكون محلولة . فإنها تظفر منه بالإدراك . فإذا التفتت عنه ذهلت عن المعقولات . ولكن هل معنى هذا أن ابن سينا ينكر العملية العقلية . ولا يراها ضرورية لكتاب المعرفة؟ الواقع لا . لأن العملية العقلية لابد منها لكتاب النفس ملائكة الاتصال بهذا العقل . فهي في الواقع ليست سببا مباشرا للمعرفة . وإنما هي صقال للنفس فقط ، أما المعرفة ذاتها فهي فيض ، أو إذا شئت فقل : ( انطباع في النفس محلولة المتهيطة للارتسام ، وهذا يشملسائر المعارف حتى المعقولات الأولى ) ( فصوتها بفيض علوى . ونور إلهى ) ، والجسم بحواسه الظاهرة وأباطئه هو الذي يقدم للعقل الإدراكات الجزئية المشخصة ، فيحاول العقل بالتفكير فيها أن يستخرج منها الإدراكات الكلية والمعارف المرتبطة بها . وبعد التأمل والتفكير الكافيان لصدق النفس تفيض عليها المعارف من العقل الفعال ، وإذا فالجسم لابد منه للعملية العقلية ، التي لابد منها لصدق النفس ، الذي لابد منه للاتصال بالعقل الفعال ، وإدراك

العارف منه ، وبذلك جمع ابن سينا بين طريق التجربة والتضوف في المعرفة ، وبين أن الجسم لابد منه ل تستكمم النفس قوتها النظرية .

ولكن ابن سينا يرى أن النفس متى استكملت وقويت ( فإنها تنفرد بأفعالها على الإطلاق . وتكون القوى الحسية والخيالية وسائر القوى البدنية صارفة لها عن فعلها ) (١) وإن فالدين كما يكون في البدء آلة للاستكمال . يكون في النهاية عائقاً عن تمام الإدراك . لأن النفس لا تدرك بوساطته . وإنما تدرك بذاتها إذا حصلت ملائكة الاتصال . وللدليل على أنها تدرك بذاتها لا بالآلة بدنية أنها لو كانت تعقل بالآلية لا يصبح من الختم أن يعرض لها التعب والكلال كلما عرض لتلك الآلة كلال . وذلك لأن اختلال الآلة يؤدي إلى اختلال ما يتوقف عليها ، مع أن المشاهد غير ذلك ، فالإنسان في سن الشيخوخة تعب آلاته بدنية ، ومع ذلك لا تتكل النفس في تعقلها ، بل ثبتت على ماعقلت أو تزيد عليه . والإنسان منا حين يفكرا تفكيرا عميقاً يشعر بأن دماغه الذي يظن بأنه آلة النفس في المعرفة قد انتابه التعب . ومع ذلك فإذا كله يعظم ويتضاعف .

على أن هناك حجة أخرى . وهي أن كل فاعل بالآلة مالم تتوسط الآلة بينه وبين ذلك الشيء الذي هو مفعول له لم يفعله . فلو كانت النفس مدركة بالآلة جسمانية لما أمكن في هذه الحالة أن تدرك ذاتها . ولا آلتها . ولا أن تدرك أنها تدرك . لعدم إمكان توسط الآلة بينها وبين شيء من هذه الأشياء . ولكن النفس كما هو مشاهد تدرك ذاتها . وما يظن أنه آلتها في الإدراك . وتدرك أنها مدركة كذلك . وإنما فادراً كما ليس بالآلة قطعاً . بل هو بذاتها . وفي ذلك يقول ابن سينا : ( إن القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها الخاص إنما يستلزم باستعمال تلك الآلة الجسدانية لكن يجب الاتعلق ذاتها . ولا تعقل الآلة . ولا تعقل أنها عقلت . فإنه ليس بينها وبين

ذاتها آلة . وليس لها بينها وبين آلتها آلة . وليس لها بينها وبين أنها عقلت آلة . لكنها تعقل ذاتها . وآلتها التي تدعى لها . وأنها عقلت . فإذا تعلم ذاتها لا بالآلة (١) وأخيرا يرى ابن سينا أن النفس لاتتفى بفناء البدن : بل هي خالدة . وذلك لأنها ليس بينها وبين الجسم من علاقة توجب فناءها بفناه . بل وهناك ما يدل على خلوتها . وذلك لأن كل موجود (٢) من شأنه أن يفسد يكون قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة . وفعل البقاء غير قوة الفساد ، بل ولا يستلزم أحدهما الآخر . وإذا كان فعل البقاء مغايرا لقوة الفساد فلا بد أن يكوننا راجعين إلى أمرين مختلفين في الموجود . فإذا كان الموجود جوهرًا بسيطًا لم يكن قابلاً للفساد قط . إذ أنه لا يمكن أن يستعمل على شيئين مختلفين يرجع إليهما فعل البقاء وقوة الفساد لبساطته . وعلى ذلك فالنفس لا يمكن أن تقبل الفساد إذا وجدت . وتحقق الفساد بالفعل يستلزم أن يكون مسبوقاً بتحققه بالقوة . وإذا فالنفس إذا حدثت لاتتفى بل تبقى إلى الأبد . وإن قى الجسد .

فأنت ترى أن ابن سينا يقول بمعايرة النفس للبدن . وبأنها جوهر روحي مجرد . وبأنها مشخصة . ومستكملة لقوتها النظرية ومتاثرة في ملائكتها الخلقية بالجسد . وأنها مدركة بذاتها . وأنها خالدة مع إدراكها إلى الأبد . وفي ضوء هذا نستطيع أن ندرك ما يريد ابن سينا أن يقول في :

### (ج) المعاد الروحاني

النفس باقية بعد انحلال البدن . فإذا وقعت المفارقة وهي بعد هيولانية لم ينطبع فيها شيء من الصور المعقولة التي بها تكون عقلًا بالفعل . فهي من السعادة في حالة وسط . وذلك لأنها بذاتها مستعدة لقبول المعقولات الأولى من الفيض الإلهي . وإنما كان المانع لها أول اتصالها بالجسد عبودية الجسم لها . وقصوره عن التهيو لقبول المعقولات . لكونه لم يستحكم الترتيب بعد . فإذا زال عنها هذا المانع - سواء كانت

(١) الشفاء ج ١ ص ٢٥١

(٢) النجاة ص ٣٠٦ - ٣٠٧

في الجسم أو مبادئه له وقعت فيها صور المعقولات الأولى . فإذا فارقت الجسم على حالتها الميولانية ، ثم وقعت فيها صور المعقولات الأولية التذذت بذلك على حسب مانفالت . وأما اللذة التي تنشأ عن المعقولات الثانية فإنها لا تدركها . لأنها لا تستطيع إدراك هذه المعقولات الثانية إلا إذا تقدم ذلك استعمال القياسات والبراهين في الإدراكات الجزئية التي تقدمها الحواس الظاهرة والباطنة . وكل ذلك قد فات النفس الميولانية بالموت . فإذا ذُرَّ هذه الحالة التي تناهياً هي (لذة ما) وإن كانت قليلة . ومع ذلك فهي في حالة عريمة عن الألم لعدم وجود المعانى التي تسبب الشقاء ، فهي لا تدرك اللذة عن اللذة على الإطلاق ، ولا قابلة لها على الإطلاق . (ولذلك قيل إن نفوس الأطفال بين الجنة والنار <sup>(١)</sup>)

وأما نفوس التي أدركت المعقولات الأولى فقط . فإنها بعد المفارقة تكون على ضربين . لأنها إما أن تكون مدركة حال حياتها أن تمام سعادتها إنما هو في تمام المعرفة ، ولكنها لا شغافها بالبدن قد نسيت ذاتها أو محسوقة حتى ماتت ولم تكتسب هذا الكمال . سواء كانت مكتسبة لما يضاد هذا الكمال من عقائد فاسدة و المعارف باطلة ، أو كانت خالية من هذه العقائد . فتسكون مدركة لكمالها من حيث الإنانية جاهلة به من حيث الماهية . وإما أن تكون غير مدركة لأن كمالها إنما هو في تمام المعرفة ، وذلك متصور ( لأن كمال النفوس وسعادتها إنما هو في المعرفة ليس بأولى ) .

فالضرب الأول من النفوس حكمها أنها ، إذا فارقت البدن وبطلت القوى الوهمية بمجمل عقائدها . وبقيت متجردة عن العقائد التي كانت لها . وفي ذاتها - أى تعتقد - أن لها عقائد . وأنها فوق العقائد الأولى . إلا أنها غير معروفة عندها بذواتها . حثها الشوق الغريزي على تحصيلها . واشتاقت إليها . إذ هي كمالها . وكل واحد من الأشياء مشتاق إلى كماله الطبيعي غير متوان دون تحصيله مالم يعقه عائق . فإذا زالت العوائق عاد الشوق الطبيعي . كذلك النفس فإن كانت في البدن غير منتعشة الأشواق إلى البكلات الخاصة بها لأجل العوائق . فإنها إذا فارقت البدن . وزالت العوائق . عاودت الشوق إلى كمالها . إذ عرفت إينيتها . وأنى لها به وقد بطلت العقائد الوهمية . ولا سبيل إلى العقائد العقلية لمثلها إلا بالقوى البدنية . فهي مشوقة على الأبد إلى الكمال . وغير



بهم آخر الأنس إلى الاستعداد للاتصال المشعّد الذي للهارفين (١) . وإن كان في رسالة السعادة يحوم بأنها ستكون كنفوس الأطفال . وهو في ذلك يقول : « وإنما أن تكون - أني لبقوس - غير محبيه بشيء بشأن العقائد ، فإنما إذا فارقت مع الصورة الأولى كان القول فيها كالقول في نقوس الصبيان (٢) » . فإذا ما انتهينا من هذين الضربين إلى هذه النقوس التي أدركت أن كلها في المعرفة . وسعت حتى اتصلت بالعقل الفعال . واكتسبت منه المعرف . فإنما تجدها أيضاً على ضربين :

ضرب يسعى في تحصيل العلم والمعرفة . ولذلك ينقاد لرغباته البدنية قيسعاً إلى إدراك اللذات حتى يفسد ملائكته العملية . ومثل هذا في الواقع يلحقه الألم بسبب الشوق الذي يحصل على ملائكته الريحية في الآخرة إلى المتع الدنيوية مع فقدان الآلات الموصلة إليها . ولكن الألم لا يليبت أن ينتهي لاصحاح العادة . وخلاص النفس من تلك الملائكت . ولذلك « لم ير أهل السنة خلود أهل السكبات من المؤمنين (٣) » .

وأخيراً يجيء الضرب الأخير ، وهي النقوس الكاملة في العلم والفاصلة في العمل . وهي وحدتها التي تستطيع أن تبلغ إلى مرتبة السعادة الكاملة من غير أن يشوبها ألم . إذ ليس هناك ما يكون علة له . وفي ذلك يقول ابن سينا : (والعارفون المتنزهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل خاصوا إلى عالم القدس والسعادة . وانتقشوا بالكمال الأعلى . وحصلت لهم اللذة العليا (٤) ) ، فهو يريد بالعارف من كملت قوته النظرية ، وبالمتنزه من كملت قوته العملية . أى من جمع بين كمال العلم والعمل . ويقول في مؤلف آخر فإنها - أى النقوس الكاملة - علينا وعلمه . إذا فارقت اتصلاً بالفيض الإلهي عند سدرة المنتهى تحت عرش الرحمن وفي جواره وفي عالمه الأول ناظرة إلى ذاته . كما قال تعالى « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ، وقد

(١) الإشارات ج ٢ ص ٩٧

(٢) رسالة السعادة ص ١٧

(٣) المصدر السابق والصفحة

(٤) الإشارات ج ٢ ص ٩٦

انكشف لها جميع الحقائق . وقد كانت تلتذ في دار الغرور والغرابة بين أيدي الأعداء ياصابه حقيقة واحدة . فكيف عند اكتشاف جميع الحقائق . ثم هي مع ذلك بانقلابها في ذاتها إلى جوهر الفيض الإلهي الذي ذكرناه لاتصالها به . وهو مدبر هذا العالم . تناول رياضة العالم وتديرها . فصيير ملوكاً للعالم . وقد وصف الله تعالى هذه الحالة . فقال عز من قائل : « وإذا رأيت ثم رأيت نعيمها وملائكة كبيرة » . ثم الشأن الأعظم والسعادة البكثير التي تناهَا هناك هو ارتفاع الوساطة بينها وبين مشوقها ومعشوقيها جميع الموجودات الذي إليه حركتها . وبسبب الوصول إليه سكونها . وبالعشق له قوامها . أعني الحق المحس . والخير المحسن . والمشوق لذاته . والمعقول الحق بذاته . جل ذكره . فأى فرحة ولذة تناهَا النفس مثل هذه اللذة والفرحة ؟ بل أى نعمة كهذه النعمة ؟ بل أى ملك كهذا الملائكة ؟ فما أولى بالعقل أن يسعى لنحصيلها . ويجد في اقتناها . ويحتزعن الأحوال المضادة لها . المهروب عنها لذاتها . كما أن هذه مرغوب فيها لذاتها . وهي السعادة (١) . (وما أشبه السعادة في هذه الحالة بذلك المخدر الذي أذيق المطعم الأذى . وعرض الحال الأشهري . وكان لا يشعر به فزال عنه الخدر . فطالع اللذة العظيمة دفعة (٢) ) . وإن ذ . فإن سينينا يرى أن أعلى درجات السعادة في الآخرة لاتناول إلا بالعقيدة الحقة . والعمل الصالح . هو وفي ذلك يتلاقى مع الدين ويتحقق المهدى الذي يرمى إليه .

وبذلك خيل إلى ابن سينا أنه قد نجح في التوفيق بين الفلسفة التي جعلت سعادة الإنسان في المعرفة . وتصورت العالم على أنه خالد و دائم . وبين الدين الذي جاء بأوصاف كثيرة في يوم القيمة وفي النعيم الذي يلقاه الإنسان في الآخرة تتنافى مع نظرية الفلسفة . بأن قال بهذا المعاد الروحي الذي لا يتطلب تغييراً في عالم السموات . ولا يتناهى مع ما قررته الفلاسفة من أن سعادة الإنسان في المعرفة . وهو في الوقت نفسه يتحقق ماجام به الدين من حمل الناس على اعتناق الحق ومناصرة الفضيلة .

وأما النصوص التي تبدو في ظاهرها مخالفة لذلك . فهي في نظر ابن سينا موز وإشارات . قال بها النبي لأنه يخاطب قوماً لا يستطيعون أن يدركوا هذه الحقائق . فقرر لهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته . وتسكن إليه نفوسهم مما يفهمونه ويتصورونه (٣)

(١) رسالة السعادة ص ١٧ - ١٨ (٢) النجاة ص ٤٨٣ والشفاء ج ٢ ص ٥٥٨

(٣) النجاة ص ٦٨٤ والشفاء ج ٢ ص ٥٦٦

( د )

هذا هو ابن سينا على حقيقته في مسألة البعث . فهو يقول بالمعاد الروحى . ولا يقول بالمعاد الجسمانى . فإن أحاله إلى الشرع كاً فعل في كتابه النجاة . فهو مضلل . وإن سكت عنه كاً فعل في كتابه الإشارات فهو مترب . فنطقه كاً من يحيل أن يكون هناك معاد جسمان يستلزم متعاً حسية تكون في جنة عرضها السموات والأرض بعد فناء الدنيا وما عليها . وتزبد الآن على ذلك بعض نصوص تؤيد قضيتنا . أو بعبارة أخرى فهم منا لابن سينا في مشكلة البعث هذه . فهو يقول في الشفاء والنجاة : « وأما إذا استكملت النفس وقويت فإنها تنفرد بأفعالها على الإطلاق . وتكون القوى الحسية والخيالية وسائل القوى البدنية صارفة لها عن فعلها . ومثال هذا أن الإنسان قد يحتاج إلى دابة وآلات يتوصل بها إلى مقصد ما . فإذا وصل إليه . ثم عرض من الأسباب ما يحمله على مفارقتها صار السبب الموصى به عائقاً(١) » . ومعنى هذا أن النفس تحتاج إلى الجسد في مبدأ أمرها في الوصول إلى قيام المعرفة التي تتحقق لها أقصى السعادة . ولكنها بعد الاتصال بالعقل الفعال مصدر الفيض . يصبح الجسم عائقاً عن الإدراكات . أو بعبارة أخرى عن السعادة . فالقول بالمعنى الحسية في الآخرة يسبب الشقاء النسبي ل تمام السعادة . وهو يقول أيضاً في النجاة والشفاء : « والله التي تجب لنا بأن تتعقل ملائماً هي فوق التي تكون لنا بأن نحس ملائماً . ولا نسبة بينهما . ولكنه قد يعرض أن تكون القوة الدراكدة لا تستلزم بما يجب أن تستلزم به لعوارض . كما أن المريض لا يستلزم الحلو ويكرهه لعارض . فشكلاً ي يجب أن نعلم من حالنا ما دمنا في البدن . فإننا لا نجد إذا حصل لقوتنا العقلية كما بالفعل من اللذة ما يجب للشيء في نفسه . وذلك لعائق البدن . فلو انفرداً عن البدن لكننا بطالعتنا ذاتنا وقد صارت عالمًا عقلياً مطالعاً للموجودات الحقيقة والجمالت الحقيقة والملذات الحقيقة متصلة بها اتصال معقول بمعقول نجد من اللذة والبهاء ما الانهاية له (٢) »

(١) النجاة ص ٢٩٩ والشفاء ج ١ ص ٣٥٣

(٢) النجاة ص ٤٠٢ والشفاء ج ٢ ج ٦ ص ٥١٨

فهذا النص صريح فيما نحن بصدده من أن البدن وما يتبعه من المذاقات الحسية يحول بين الإنسان وبين سعادته الحقيقة . ثم انظر إلى نص عبارته في الإشارات (والعارفون المترهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن ، فكيف شيء اتصال النفس بالجسد باتصال الثوب بالدرن الذي يحول بينه وبين الانصياع التام ؟ ومعنى هذا أن الجسد يحول بين النفس وبين تمام الإدراك . على أنه يصرخ في رسالة السعادة بأن الجسم دنس ملابس لها<sup>(١)</sup> ، وأنها لا حاجة بها إليه إلا في المبدأ حيث تتخذ منه آلة لشكون ملكة الاتصال . فإذا وصلت إلى هذه المرتبة كررت عرض شيء منه عليها .

فها أنت ترى أن ابن سينا يقطع في سائر مؤلفاته بأن النفس الكاملة يحول بينها وبين تمام السعادة دنس الجسم ، وكل ما يتصل به من الشهوات الحسية . فكيف يمكن أن يكون قائلًا بالمعاد الجساني في الآخرة ؟ هذا من ناحية السعادة . وأما من ناحية الشقاء . فقد اجتهد ابن سينا أيضًا في إثبات الشقاء الروحي الذي يتسبب عن شوق النفس إلى الاستكمال بالحقائق . مع أنه لا سبيل إلى ذلك . لضرورة توسط الجسد في البدن . ولا جسد في الآخرة ، كما أن الملائكة الرديئة تسبب لاصحابها ألمًا روحياً ينشأ عن شوقيها إلى المتع الحسية التي لا تنال إلا بالجسد . وهو غير موجود . وابن سينا يصرخ في رسالته (سر القدر) بانتفاء الشقاء الجساني . فيقول : (ولا يجوز أن يكون الثواب والعقاب على ما يظهه المتكلمون من أجزاء الرأني مثلًا بوضع الأنكال والأغلال وإحراقه بالنار مرة بعد أخرى . وإرسال الحيات والعقارب عليه . فإن ذلك فعل من يريد التشفي من عدوه بضرره أو ألم يلحقه بتعديه عليه . وذلك محال في صفة الله تعالى . أو قصد من يريد أن يرتدع المتمثل به عن مثل فعله . أو يتزجر عن معاودة مثله . ولا يتوجه أن بعد القيمة يكون تكليف وأمر ونهى على أحد حتى ينجز أو يرتدع لأجل ما شهده من الثواب والعقاب على ما توهموه<sup>(٢)</sup> . فماذا ينطق هذا النص ؟ أترك ذلك للقارئ .

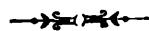
على أن المسألة ليست بحاجة إلى استنتاج . فابن سينا نفسه يصرح في رسالته التي يتناول فيها النبوات<sup>(١)</sup> وتأويل رموزها بما يأكُل :

فهو يرى أن قوله تعالى « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثانية » أن المراد بالعرش هو الفلك المحيط ، والمقصود بالثانية الأفلاك الدائمة فيه . والمقصود بالاليوم في قوله « يومئذ » يوم القيمة . فما هو يوم القيمة عنده ؟ يقول هو يوم الموت . أعني يوم مفارقة النفس للبدن ( فالمراد بها - أي القيمة - ما ذكره الشارع أن من مات قامت قيامته ) . ثم يعلل لجعل الوعد والوعيد وأشباههما مختصاً بهذا الوقت فيقول : ( إن تحقيق النفس عند المفارقة آكد ) . وهي المخاطبة المثابة المعاقبة . ثم ينتقل بعد ذلك إلى بيان الثواب والعقاب بما لا يخرج عما بيننا . ثم يقول بعد ذلك . فلتتكلم إذن فيما يقصده الشرع من كلمة جنة ونار . فيقول : وإذا كانت العوالم ثلاثة . عالم الحس . وعالم الخيال والوهم . وعالم العقل . فالعالم العقلي حيث المقام للنفس هو « الجنة » . والعالم الخيالي الوهمي حيث العطب هو « جهنم » . والعالم الحسي هو عالم « القبور » . ثم يأخذ بعد ذلك في بيان الصراط فيقول : ثم اعلم أن العقل يحتاج في تصور أكثر السكريات إلى استقراء الجزئيات . فلا حالة أن النفس في وصولها إلى المعقولات تحتاج إلى الجس الظاهر . ونعلم أن الإدراكات تنتقل من الحس الظاهر إلى الخيال والوهم . وهذا هو من الجحيم طريق وصراط دقيق صعب حتى تبلغ إلى ذات العقل . أي الجنة . فهو إذن يرى أن من وقف قبل أن يصل إلى مرتبة المعرفة فهو في جهنم . ومن سار حتى وصل إليها . فقد اجتاز الصراط وبلغ دار النجاة . ثم ينتقل بعد ذلك إلى بيان ما ترمي إليه بعض الآيات التي تتصل بجهنم ووصفها . فيبين مدلولها وما تقصد़ه . فيقول : ( وَأَمَّا مَا بَلَغَ النَّبِيُّ مُصَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ قَوْلِهِ ( عَلَيْهَا تِسْعَةُ عَشَرَ ) . فَإِذَا قُدِّمَ تَبَيَّنَ أَنَّ الْجَحِيمَ هُوَ مَا هُوَ . وَبَيَّنَ أَنَّهُ بِالْجَمْلَةِ النَّفْسُ الْحَيَوَانِيَّةُ . وَبَيَّنَ أَنَّ هَذِهِ النَّفْسُ هِيَ الْبَاقِيَّةُ الدَّائِمَةُ فِي جَهَنَّمَ . وَهِيَ مَنْقُسَةٌ

قسمين . إدراكية وعملية . والعملية شوقية وغضبية . والعلمية هي تصورات الخيال المحسوسات بالحواس الظاهرة . وتلك المحسوسات ستة عشر . والقوة الوهمية الحاكمة على تلك الصور حكمان غير واجب واحدة ) . سنتة عشر وهي تصورات الخيال المحسوسات . وواحدة وهي القوة الوهمية . فالمجموع سبعة عشر . يضاف إليها القوة الشوقية والقوة الغضبية اللتان هما قسمان للقوة العملية . فيكون المجموع تسعة عشر . وهذا ما يقصده الشرع بقوله : ( عليها تسعة عشر ) . ثم انتقل إلى آية أخرى فقال : وأما قوله تعالى : ، وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة ، فمن العادة في الشريعة تسنية القوى الطيبة الغير المحسوسة ملائكة . وإن فلأ تعارض في كونها قوى للنفس الحيوانية وتسميتها بملائكة . ثم انتقل نقلة أخرى فقال : « وأما ما يبلغ النبي محمد عز ربه عز وجل أن النار سبعة أبواب وللجنّة ثمانية أبواب . فقد علم أن الأشياء المدركة . إمامدركة للجزئيات بمودها كالحواس الظاهرة وهي خمسة . أو مدركة متتصورة بغير مواد كخزانة الحواس المسماة بالخيال . أو قوة حاكمة عليها حكمان غير واجب . وهي الوهم . أو قوة حاكمة حكمان واجباً هي العقل . وهذه ثمانية . فإذا اجتمعت الثمانية جلة أدت إلى السعادة السرمدية والدخول في الجنّة . وإن حصل سبعة منها لاستثناء إلا بالثامن أدت إلى الشقاوة السرمدية . والمستعمل في اللغات أن الشيء المؤدي إلى الشيء يسمى ببابا له . فالسبعة المؤدية إلى النار سميت أبوابا لها . والثمانية المؤدية إلى الجنّة سميت أبوابا لها . وهذا هو ما يرمي إليه الدين بإشاراته ورموزه من معانٍ وحقائق . »

فهل بعد هذا يشك القارئ في صواب فهمنا لابن سينا على حقيقته ؟ . وهو فهم كلفنا عناء قد يعادل العناء الذي لقيناه في البحث بأكمله . فالرجل كان بين الخوف من العامة والخوف على العامة في نظره يكتم أسرار البحث في نفسه . ولا يتكلم عنها في بيان . وكان كثيراً ما يشير إلى هذه المعاف مستتراً وهو يقول : ، وهذا كلام مغلق تحته معانٌ كثيرة في شرحه على الحقيقة تكون النجاة (١) .

## الباب الثالث



الفصل الأول : قيمة هذا التوفيق . نقد و تقدير .

الفصل الثاني : أثر هذا التوفيق .

## الفصل الأول

(قيمة التوفيق : نقد وتقدير )

١٠

تلك هي عملية التوفيق عند ابن سينا . وهي تميّز بأنها أوضح وأثمن وأعمق بجهود قام بها إنسان في سبيل التوفيق بين الدين والفلسفة . فابن سينا قد استطاع في « مشكلة الصفات » أن يجمع بين صفات المحرّك الأول عند أرسطو وبين الصفات التي جاء بها الإسلام . مع مهارة فائقة تجلّت في كيفية رد هذه الصفات التي جاء بها الدين إلى الصفات التي لا تتنافى مع الخصائص الفلسفية للواجب .

والواقع أن رد الصفات التي جاء بها الدين من القدرة والإرادة ، والسمع والبصر وغير ذلك إلى صفة العلم . لا أعلم أحداً فيمن سبقه . قد قال به على هذه الصورة من الوضوح والدقّة . نعم إن أرسطو قد فتح له الباب برد صفة الحياة (١) إلى العلم . والإغلاطونية الجديدة قد حاولت رد هذه الصفات إلى الذات . وكذلك فعل المعتزلة . والفارابي قد سلك كما فعل ابن سينا الصفات التي ورد بها الشرع مع الصفات التي أثبتها أرسطو لحركه في قرن واحد . وإن لم يتم بعملية الرد التي قام بها ابن سينا . اللهم إلا بعض تعبيرات قلقة وغامضة (٢) أعتقد أنها كانت المفتاح

(١) يقول أرسطو في (مقالة اللام ص ١١٧) (والحياة أيضاً من صفات الله . فإن فعل العقل حياة . والله هو ذلك الفعل . وفعله الصادر عن ذاته حياة فاضلة أزلية )

(٢) يقول الفارابي في كتابه « فصوص الحكم » (ص ١٣٦ من المجموع) « فص . لحظ الأحادية نفسها فكانت قدرة ، فللحظة القدرة فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة » والقارئ لهذه القطعة من الفص بعد أن يكون قد فهم ابن سينا يستطيع أن يدرك في سهولة ما يريد أن يقوله الفارابي من أن إدراك الأول ذاته من حيث هي مبدأ هو عبارة عن القدرة التي تترتب عليها الآثار الوجودية . فإذا لحظ القدرة وما يتربّع عليها يأتي العلم الثاني المتعلق بالمعلومات

الذى هدى ابن سينا إلى هذا الحل . ولـكـن العمل الجليل الذى أـبـرـزـتـهـ الفلـسـفـةـ الإـسـلـامـيـةـ فـيـ وـدـ هـذـهـ الصـفـاتـ عـلـىـ أـتـمـ مـاـ يـكـونـ مـنـ الـوـضـوـحـ وـالـدـقـةـ كـانـتـ مـنـ عـمـلـ اـبـنـ سـيـنـاـ نـفـسـهـ . فـإـذـاـ أـضـفـنـاـ إـلـىـ ذـالـكـ بـجـهـوـهـ فـيـ التـدـلـيلـ عـلـىـ أـنـ مـنـ خـصـائـصـ الـوـاجـبـ أـنـ يـعـلـمـ ذـاـتـهـ وـغـيـرـهـ . ثـمـ دـفـاعـهـ حـنـدـ مـاقـيلـ مـنـ أـنـ ذـالـكـ يـلـزـمـهـ السـكـرـةـ دـفـاعـاـ يـتـمـيـزـ بـالـوـضـوـحـ وـالـبـيـانـ عـمـاـ فـعـلـ الـفـارـابـيـ الـذـىـ تـتـشـابـهـ أـفـكـارـهـ مـعـ أـفـكـارـ تـلـيـدـهـ (١)ـ فـيـ هـذـهـ التـنـقـطـةـ : تـبـيـنـ لـنـاـ بـوـضـوـحـ أـنـ اـبـنـ سـيـنـاـ فـيـ مـشـكـلـةـ الصـفـاتـ بـالـذـاتـ كـانـ أـوـضـحـ الـمـوـفـقـينـ عـلـىـ الـإـطـلـاقـ .

فـإـذـاـ اـنـتـقـلـنـاـ إـلـىـ مـشـكـلـةـ الـقـدـمـ . فـإـنـتـاجـدـ اـبـنـ سـيـنـاـ رـغـمـ أـنـهـ قـدـ تـأـثـرـ فـيـ الـحـلـ . وـهـوـ أـنـ الـعـالـمـ قـدـ صـدـرـ بـطـرـيقـ الـفـيـضـ أـزـلـاـعـنـ الـخـالـقـ . بـالـأـفـلـاطـوـنـيـةـ الـجـدـيـدـةـ (٢)ـ . وـكـذـلـكـ بـالـفـارـابـيـ . وـاسـتـعـارـ مـنـهـ مـاـ بـعـضـ الـأـفـكـارـ الـذـىـ دـافـعـ بـهـاـ عـنـ الـمـشـاـكـلـ الـتـىـ وـاجـهـهـ . كـصـدـورـ السـكـرـةـ (٣)ـ عـنـ الـوـاحـدـ ، وـكـيفـيـةـ صـدـورـ الشـرـ عـنـ الـخـيـرـ . مـنـ القـوـلـ بـالـوـسـاطـةـ ، وـبـيـانـ أـنـ الشـرـ

---

(١) يقول الفارابي ( ص ١٣٢ من المجموع ) « واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته . فله الكل من حيث لا كثرة فيه ) ويقول ( ص ١٣٥ ) « علم الأول للذاته لا ينقسم . وعلمه الثاني عن ذاته إذا تكثّر لم تكن الكثرة في ذاته » ويقول : « كل مأْعَرُف سببه من حيث يوجبه . فقد يُعرَف نفسه . وإذا تبيّن الأسباب انتهت أو اخرها إلى الجزيئات الشخصية على سبيل الإيجاب ليكل كلّي وجزئي ظاهر عن ظاهريته الأولى . ولكن ليس يظهر له شيء منها عن ذاتها داخل في الزمان والآن . بل عن ذاته والترتيب الذي عنده شخصاً فشخصاً بغير نهاية ) فالفارابي في هذه النصوص قد تناول مشكلة العلم ووضع حلولها التي تتشابه مع حلول ابن سينا وإن كانت غامضة .

(٢) أثولوجيا ص ١٣٦ : وقد شرح ابن سينا وشرحه مخطوط بدار الكتب تحت رقم ٢١٦ حكمة ) وقد شرك في تسييره إلى أرضسطو : وإليك ما ي قوله في كتابه المباحثات المخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٠٩ ص ٦ « وأوضحت شرح الموضع المشكلة في النصوص إلى آخر أثولوجيا على ما في أثولوجيا من المطعن » .

(٣) راجع سنتلانا في محاضراته . وراجع أثولوجيا ص ١٣٦ . وعيون المسائل

عارض وأمر عدمى إلا أننا لا ننسى له تعليله لوقف الفيض عند العقل العاشر . وتحليله العميق لمعنى الخير والشر ، وربطه بين السكائنات برباط العشق والمحبة ، ورده البارع على من ذعم أن الشر في الخلق غالب . فهو وإن أخذ الحل وبعض الأفكار المحيطة به عن سابقه إلا أن فضله في البيان والدفاع والعمق أظهر من أن ينكر ، على أن ابن سينا له بجهوده الآخر في هذه المشكلة . فهو الذي هاجم المتكلمين وأبطل القول بالحدوث . وبين ضرورة القول بالقدم . لنجتظر الله بالكمال اللائق به ، وبين أن القول بالأزلية لا يبيحه الدين خسب بل يوجبه ، فوصل بالتوفيق إلى أعلى صوره ، وهو الذي أظهر أن تكأة المتكلمين في القول بالحدوث - وهي أن القول بالقدم يؤدى إلى نفي الاختيار عن الله وهو كماله - واهية ، بتوضيحه أن إثبات الاختيار الذي نعرفه لله مما يوجب النقص . وكمال التزييه في نفيه عن الخالق ، وبذلك فقدت هذه الداعمة قيمتها . وهو الذي أخذ في تحليل معنى الصنع والخلق والإبداع وبيان أنها لا تنافي القدم الزمانى ، وتوسيع في شرح تلك الفكرة التي أشار إليها الفارابى . وهي فكرة الحدوث الذاقى (١) . مبينا أن العالم حادث بالذات ، ومع ذلك فهو قديم بالزمان . وإذا فقدم العالم لا يحول بينه وبين كونه مخلوقا . بل وحادثهذا المعنى . واجتهد في تفسير المعجزة بما لا يتنافي مع العلية . فأرضى بذلك الدين والفلسفة ، وحاول أن يثبت أن الدعاء الذى جاء بفائدة الدين لا يتنافي أيضا مع سبق القدر . فابن سينا إن كان له في مشكلة الصفات حله المبتكر نسبيا . فله في مشكلة القدم دفاعه الحار عن الحل الذى جاء إليه أسلافه من الفارابى والإغلاطونية الجديدة .

على أن الأهم - في نظري - من ذلك كله هو نجاحه في استخدام فكرة الواجب والممكن في التوفيق بين الدين والفلسفة من ناحية . والربط بين العالم وخالقه من

---

(١) يقول الفارابى (ص ١٢٨ من المجموع) (الملاحة المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست . ولها عن غيرها أنها توجد . والأمر الذى عن الذات قبل الأمر الذى ليس عن الذات . فالملاحة المعلولة ألا توجد بالقياس إليها قبل أن توجد . فهي محدثة لا زمان تقدم ) .

ناحية أخرى . ربطة يعتبر أكثر نجاحاً من كل محاولة سبقته . ففكرة الواجب بالذات قد استطاع ابن سينا أن يستخدمها في إثبات جميع ما أضفاه أرسطو على محركه لواجب الوجود . كـكونه واحداً . وبسيطاً . وعقلانياً . وحقاً محضاً . وفعلاً محضاً . وعاشاً . وسعياً . وثابتاً . وأزلياً . وأبدياً . مبيناً كما أسلفنا أنه لو لم تثبت هذه الصفات . بل ثبت نقيض أي صفة منها . للزم على ذلك أن يكون واجب الوجود معلولاً لا واجباً . واستطاع أن يستخدمها أيضاً في إثبات ما زاده الدين من صفات . كـكونه عالماً بالغير . وقدراً . ومريداً . إلى غير ذلك . لأنه لما كان واجباً . وكان علة لغيره . كان من مقتضيات علمه بذاته الذي يقتضيه تحرره عن المادة أن يعلم غيره من ناحية أنه معلول له . ولما كان علة لغيره جعل علمه بذاته من هذه الناحية كافياً في لإبراز ما فاض عنه من الخلوقات ، فكان العلم قدرة ، ولما كان علة لغيره . وكان عالماً بما يفيض عنه . وأن كماله في الفيض . كان علمه هذا إزاحة . ولما كان علمه بذاته من حيث هي علة للمسموعات كافياً للعلم بهذه المسموعات . كان عليه سمعاً . وهكذا استطاع ابن سينا أن يستخدم هذه الفكرة - أعني فـكرة الواجب - في التوفيق بين هذه الصفات التي تبدو متناقضة .

بل تستطيع أن تقول أيضاً : إنه قد استخدمها في مهارة أشد في مشكلة القدم . فـكرة الواجب بالذات تستلزم الوحدة والبساطة . وإذن فالعالم ليس بواجب . بل هو ممكناً . وإذن فهو معلول . ويجب لإبرازه أن توجد علة ترجع أحد طرفيه . وهي الواجب . والواجب تام الفاعلية والوجود منذ الأزل . والممكناً مستكملاً للقابلية منذ القدم . وإذن . فالواجب أن يكون وجود الممكناً قدماً زمانياً . وإذن فـكرة الواجب . وما اقتضت من خصائص . هي التي حملتنا على أن نقول بإمكان العالم . واحتياجه منذ القدم إلى الخالق . ووجوده أولاً كذلك . فتحقق لنا الجمع بين فـكرة القدم الأرسطية . وبين فـكرة الخلق الإسلامية ، وبذلك استطاع ابن سينا اعتماداً على فـكرة الواجب أن يوفق بين الدين والفلسفة في مشكلة القدم . كما استطاع بها أن يجمع بين الدين والفلسفة في مشكلة الصفات .

وابن سينا قد نجح أيضاً اعتماداً على هذه الفـكرة في الربط بين الله وخلقه برباط وثيق عجز عن القول به إفلاطون وأرسطو . فالله علة للعالم . وجده بوجوده

وهو دائم بدواهه . . وأى رباط العلة بالمعلول ، وبذلك استطاع أن يجعل الله والعالم كلامها سكا ، لأن جعل الثاني من لوازم الأول ومعلولاته . وإذن فليس العالم الحسوس ظلا<sup>(١)</sup> لعلم المثل ، كما قال إفلاطون . وليس الصلة بين هذا العالم وبين الله هي صلة العشق والمحبة<sup>(٢)</sup> . كما ذهب إلى ذلك أرسطو . بل الصلة أوثق الصلات وأقواها .

وبذلك استطاع ابن سينا أن يفصل في تلك المشكلة العتيدة ، مشكلة الصلة بين الكامل الثابت البسيط . وبين الناقص المتغير المركب المتعدد . وهو بهذا الرباط جدير بمكانه بين الفلاسفة .

أنا لا أنكر قط أن فكرة الواجب<sup>(٣)</sup> والممكن قد طاف حوالها أرسطو . ولكنني أعتقد أن أرسطو كان يفهم من الواجب الحالى من التغير والقابلية . ومن الممكن القابل والمتغير . أو بعبارة أخرى أراد من الممكن الھيولى . ومن الواجب الصورة الحضرة . ولم يستعمل الواجب كما استعمله ابن سينا فيما لا علة له من غيره ، وهو مع ذلك علة لغيره . والممكن فيها لاءلة له من ذاته ، وهو مع ذلك يحتاج في وجوده إلى غيره ، وذلك لأن الواجب عند أرسطو ليس علة فاعلية . والعالم في نظره ليس مخلوقا . فبقي الله والعالم في نظره منفصلين ومتجاورين ، وليس بينهما من رباط إلا رباط العشق والمحبة . وهو رباط جدير أن يقول به شاعر لا فيلسوف .

ولا أنكر أيضاً أن الإللاطونية الحديثة قد عالجت هذه الفكرة - أعني فكرة الربط بين الله والعالم ، فجعلت الثاني فائضاً عن الأول . ومعنى هذا أنه

(١) وفي ذلك يقول الأستاذ كرم (ص ٨٩) «إن إفلاطون يرى أن المثال هو الشيء بالذات والجسم شبيه للمثال»

(٢) وفي ذلك يقول الأستاذ كرم (ص ٤٣٦) «وهذا كلام أدخل في باب الخيال والشعر من المشاركة الإللاطونية»

(٣) الجانب الإلهي للدكتور البهى (القسم الثاني ص ٣٥)

معلول له ، إن لم يكن بعضاً منه ، وهذا واضح في كلامهم<sup>(١)</sup> ، ولذلكها لم تستطع أن تعرف الله بالواجب أو بالعلة . وأن تبين الخصائص التي تقتضيها واجبته . حتى يتبيّن خلو العالم منها . وأحياناً جه من أجل ذلك إلى خالقه ، ولم تستعملها أيضاً في التوفيق بين الصفات التي تبدو متعارضة .

والفارابي<sup>(٢)</sup> وإن تنبه لهذه الفكرة . فعرف الله بعنوان كونه واجب الوجود . وعلة العالم ، وعرف العالم بعنوان أنه يمكن و معلول ، إلا أنه لم يستطع أن يستخدم هذه الفكرة استخداماً طيباً في مشكلة الصفات من ناحية ، ولا في بيان أن العالم تتنافى خصائصه مع خصائص الواجب كما يتبينه ابن سينا من ناحية أخرى ، فله فضل التوجيه والاستاذة من غير شك ، ولكن أفرد في هذه وإصرار أن التلميذ قد استطاع أن يفوق أستاذه في استغلال هذه الفكرة واستخدامها .

فإذا انقلنا إلى مشكلة الخلود . فإذا نرى ؟ نجد ابن سينا يعتقد عقيدة جازمة بأن كمال الإنسان بما هو إنسان إنما هو في المعرفة وحصوله على نهاية تطوره ووصوله إلى المرتبة التي فوقه في سلسلة الوجود . ويعتقد أيضاً أن هذه السموات الجليلة العاملة بالملائكة

(١) سنتلانا في محاضراته وأثولوجيا نشر (ديتريسي) ص ١٣٦ .

(٢) الواقع أن الفارابي عرف الله بعنوان كونه واجب الوجود وعلة العالم بل واستدل على وجوده من الوجود ذاته كما فعل ابن سينا وأضفى عليه سائر الصفات الشرعية والفلسفية ، بل ويعد هذا الوجه في الإثبات كما فعل تلميذه تماماً بل و تستطيع أن تقول إنه قد استخدم هذه الفكرة أيضاً في إثبات بعض خصائص المحرك الأول لله ولكن هذه الأفكار الفامضة كانت أوضح عند تلميذه الذي استخدم هذه الفكرة بمهارة أكثر منه . وهذا تطور طبيعي . فالآفكار الفجة عند الفارابي قد نضجت وأينعت بحكم الزمن عند ابن سينا حتى أصبح مذهبه أوفي وأوضح صورة للفلسفة الإسلامية التي هي مزيج من أرسطو والإسلام . (راجع عيون المسائل ص ٤٦ وما بعدها وص ١٢٩ من المجموع وص ١٣٣ و ١٣٩ لترى بنفسك ما يؤيد ما ذهبنا إليه) .

والنظام والجمال والخير من المجال أن تفسد أو أن تبيد . فيسلم مع أرسطو بأيديتها . ولكن هل يعني هذا أن ينسى دينه . وهو يقول بمعاد جسماني يتحقق للإنسان أقصى أنواع السعادة . إذا كان في حياته يعتقد الحق وينصر الفضيلة . نعم إنه لم ينس . بل نمير عن ساعد الجد . وجاء بأ渥 محاولة قام بها إنسان في سبيل المحافظة على غاية الإنسان بما هو إنسان . وهي المعرفة . وتحقيق ما يرمي إليه الشرع من تأكيد هذا المعاد . فأخذ يثبت أن النفس جوهر مفارق للبدن . وأنها روحية ، ثم قال بحدوثها حين رأى أن الحدوث هو الحال الوحيد الذي يصل إلى القول بتشخصها وجزئيتها . وربط بينها وبين الجسد برباطين . رباط التدبر من ناحية . ورباط أن النفس تتخد من الجسد آلة لها في الاستكمال بالمعارف من ناحية أخرى . وأكده في قوة أن أعمال الإنسان في هذه الحياة لا يمكن أن يمحى أثرها بعد الحياة . مما يترتب عليه نعيم الروح أو شقاوتها . وأثبت أن النفس مدركة بذاتها . فإذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال . وفارقت الجسد بالموت . وبقيت خالدة . فإن معارفها تخاب معها . ثم أخذ بعد ذلك في بيان أن هناك ألمًا روحياً ونعيمًا روحيًا . ثم أخذ يبين أن الألم والنعيم الروحيين يمثلان في السعادة والشقاء أعلى المراتب . وأخذ يستدل على ذلك بالقياس والتجربة . ثم أخذ في تفصيل المعاد الروحي ملاحظاً ما فصله القرآن من مراتب للأشقياء والسعداء ، فعل صنفًا في أعلى مراتب السعادة . وهم فلاسفة الفضلاء . وصنفًا في أقصى مراتب الشقاوة . وهم الجهلة الفساق الذين نبهوا إلى أن كالمهم في الحق والخير . ومع ذلك فقد ظلوا معرضين . وجعل عذابهم دائمًا ، وهم بذلك يقابلون الكفار في لسان الشريعة الغراء ، ثم جعل بين هاتين مراتب . فالعلم الفاسق له عذاب الشوق إلى المتع الحسية التي يستحيل الحصول عليها بعد الموت بسبب ذهاب الآلة . وهي الجسم . إلى غير رجعة . ولم ينشأ أن يقول ببطلان نفوس المjahلين الذين اعتقدوا أن السعادة في المحسوسات . بل جعل لهم نعيها حسياً وإن كان بطريق التخييل . ثم جعل نهايتهم في الآخر سعيدة . وقرر أن نفوس الأطفال الغيرية في مرتبة وسطى تقابل مرتبة أهل الأعراف في لسان الشريعة . ثم أخذ بعد ذلك في بيان أن السعادة في الآخرة مرتبطة تمام الارتباط بالعقيدة الصالحة والعمل الطيب في هذه الحياة . فقال بأصل المعاد . وجعل السعادة

فيه مرتبطة بالمعرفة ومتلازم الأُخْلَاقِ . ولذلك في سبيل المحافظة على نظرته في أن كمال الإنسان إنما هو في المعرفة لم يعارض إلا في وصف المعاد وكيفيته . قائلاً إن هذه السُّكْيَفِيَّةُ كَا وردةٍ في الشرع إنما هي أمور جمِيعها لأجل العامة . وهي في الوقت نفسه تشتمل على رموز يستطع الفلاسفة أن يدركوا الحقيقة من ورائها . فجمع بذلك بين الفلسفة التي ترى أبديَّةَ العالَمِ . وأن كمال الإنسان إنما هو في المعرفة . وبين الدين الذي جاء لحمل الناس على عمل الخير . عن طريق التبشير بحياة أخرى فيها للذان حسيةً ومعنىَّة ، وذلك بعد أن تبدل الأرض غير الأرض والسموات .

أنا لا أُنكر أن محاولة إثبات تجريد النفس وخلودها والقول بالمعاد الروحي وأن ما ورد في الشرائع من آيات في وصف النعيم الحسني الذي تلقاه النفس بعد الموت إنما هو رموز وإشارات اضطر أصحاب الشرائع إليها قد قال به كثيرون قبل ابن سينا . فالإغلاطونية الجديدة قد قالت به . (١) وكذلك الفارابي (٢) يكاد بتعيراته القصيرة الدقيقة أن يكون ملهمًا لتلبيذه في كثير من نواحي تفسيره في هذه المحاولة . ولكن ابن سينا كما قلت ، يتميز عن كل هؤلاء . فهو وجه الحدسي في إثبات النفس - وخصوصاً فرضه العجيب . فرض الرجل المعلق في الهواء . يكاد يكون من صنعه

(١) راجع سنتلانا وفي ذلك يقول « إن الإغلاطونية تقول إن الملل قد وضعت للتقريب الحقائق الإلهية للأفهام العامية فتبليست بقشور حسية مما يناسب أفكار الجمود وعوايدهم . إلا أن الفيلسوف لا يقف عند ذلك ويعلن النظر في مقاصدتها ، فتنكشف له ما تضمنته من المعنى الحفيظي والأسرار الدقيقة الإلهية ) . ويقول صاحب أثولوجيا ( ص ٣ ) « النفس ليست بحرب وإنها لا تموت ولا تفسد ولا تفني بل هي باقية دائمة »

(٢) والفارابي يرى تجريد النفس وخلودها بل وحدوثها ويعتقد بالسعادة الروحية ويربط السعادة بالفكرة الحقة والعمل الصالح ويبث الأُمُّ والنعيم الروحيين . ولكن كما قلت داعماً في إيجاز واقتضاب . ( راجع آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥٣ وص ١٤٠ إلى صفحة ١٤٤ من المجموع )

هـ . . وـ فـ رـ أـ لـ يـ أـ نـ دـ يـ كـارـ شـ قدـ يـكـونـ مـ دـيـنـاـ هـذـاـ المـهـجـ بـطـرـيـقـتـهـ فـيـ تـفـلـسـفـهـ النـفـسيـ (١) . . كـ أـ نـثـاـ لـاـ نـنسـىـ عـنـيـاـةـ اـبـنـ سـيـنـاـ الـدـقـيـقـةـ بـتـطـيـقـ مـراـتـبـ السـعـادـةـ وـ الشـقاـوـةـ فـيـ الـمـعـادـ . . الـرـوـحـيـ عـلـىـ مـاـ جـاءـ فـيـ الـقـرـآنـ السـكـرـيمـ وـالـسـنـةـ الـمـطـهـرـةـ . . كـذـلـكـ لـاـ نـنسـىـ تـأـوـيلـهـ لـمـعـانـيـ الـجـنـةـ وـالـنـارـ وـالـصـرـاطـ . . وـشـرـحـهـ الـمـسـبـبـ لـلـمـعـادـ . . الـرـوـحـيـ وـتـأـكـدـهـ أـنـ النـعـمـ الـرـوـحـيـ حـقـيقـةـ لـاشـكـ فـيـهاـ . . وـأـنـهـ مـتـمـيـزـ عـنـ النـعـمـ الـجـمـيعـ . . وـرـبـطـهـ بـيـنـ عـمـلـ الـخـيـرـ وـاعـتـنـاقـ الـحـقـ فـيـ الـدـيـنـاـ وـبـيـنـ السـعـادـةـ فـيـ الـآـخـرـةـ . . بـمـاـ يـجـعـلـ حـاـوـلـتـهـ فـيـ هـذـهـ الـمـشـكـلـةـ بـالـذـاتـ أـوـفـيـ مـحـاـوـلـةـ عـلـىـ الـإـطـلـاقـ . .

وـإـذـنـ فـابـنـ سـيـنـاـ فـيـ مـشـاـكـلـاـ كـلـاـثـ مـتـمـيـزـ عـنـ غـيرـهـ مـنـ الـمـوـفـقـينـ . . فـيـكـونـ فـيـ الـوـاقـعـ أـوـضـحـ الـمـوـفـقـينـ عـلـىـ الـإـطـلـاقـ . . لـأـنـ هـذـهـ هـيـ الـمـشـاـكـلـ الرـئـيـسـيـةـ الـتـىـ تـحـتـاجـ إـلـىـ . . عـمـقـ فـيـ التـفـكـيرـ وـتـجـدـيدـ فـيـ الـخـلـولـ وـإـجـادـةـ فـيـ الـبـيـانـ . .

### (ب)

وـلـكـنـ رـغـمـ هـذـاـ الـمـجـهـودـ الـذـىـ بـذـلـهـ اـبـنـ سـيـنـاـ فـيـ التـوـفـيقـ بـيـنـ الـدـيـنـ وـالـفـلـسـفـةـ . . هلـ نـجـحـ . . أـمـ أـنـ الـفـجـوةـ رـغـمـ هـذـاـ الـمـجـهـودـ لـمـ تـلـتـمـ ؟ . . لـتـحـدـثـ سـوـيـاـ فـيـ هـذـهـ الـخـلـولـ . . الـتـىـ جـلـاـلـهـ اـبـنـ سـيـنـاـ فـيـ عـمـلـيـةـ التـوـفـيقـ هـذـهـ . . لـنـرـىـ إـلـىـ أـىـ حدـ قـدـ بـلـغـتـ مـنـ النـجـاحـ . . وـلـنـبـدـأـ بـحـلـولـهـ فـيـ مـشـكـلـةـ الـصـفـاتـ . . فـابـنـ سـيـنـاـ قـدـ جـعـلـ اللـهـ يـعـلـمـ الـغـيـرـ عـنـ طـرـيـقـ ذـاتـهـ . . لـأـنـهـ مـبـداـ وـعـلـةـ . . وـالـعـلـمـ بـالـعـلـةـ يـوـجـبـ الـعـلـمـ بـالـمـعـلـولـ . . وـجـعـلـ هـذـاـ الـعـلـمـ سـبـيـباـ فـيـ الـأـشـيـاءـ . . لـأـنـاـشـنـاـ عـنـ الـأـشـيـاءـ . . وـجـعـلـ الـعـلـمـ بـالـكـثـرـةـ مـنـ الـلـوـازـمـ الـتـىـ لـاـتـنـافـيـ الـوـحـدـةـ وـالـبـاسـاطـةـ . . وـجـعـلـ الـعـلـمـ بـالـجـزـئـيـاتـ عـنـ طـرـيـقـ صـفـاتـ كـاـيـةـ لـاـ تـنـطـيـقـ فـيـ الـخـارـجـ إـلـاـ عـلـىـ جـزـئـيـ . . وـجـعـلـ هـذـاـ الـعـلـمـ غـيـرـ مـقـتـنـ بـالـزـمـانـ حـتـىـ لـاـ يـلـزـمـ مـنـ اـقـتـارـانـهـ بـهـ تـغـيـرـهـ الـمـؤـدـىـ إـلـىـ تـغـيـرـ . . الـوـاجـبـ . . مـعـ الـحـاجـةـ إـذـاـ كـانـ مـقـتـنـاـ بـالـزـمـانـ إـلـىـ آـلـةـ جـسـمـيـةـ فـيـ الـإـدـرـاكـ . .

(١) مـنـ الـمـعـرـوفـ أـنـ كـتـابـ الشـفـاءـ قـدـ تـرـجـمـ إـلـىـ الـلـغـةـ الـلـاتـيـنـيـةـ وـقـدـ أـعـيـدـ تـرـجـمـتـهـ مـرـارـاـ . . قـبـلـ ظـهـورـ دـيـكـارتـ . . وـكـانـ مـتـدـاـلـاـ فـيـ مـدـيـنـةـ فـينـيـسـ بـيـنـ سـنـيـ ١٤٩٦ـ وـ ١٥٤٦ـ . . أـىـ قـبـلـ مـيـلـادـ . . دـيـكـارتـ بـخـمـسـيـنـ سـنـةـ فـقـطـ ؟ . . فـلـيـعـدـ أـبـداـ أـنـ يـكـونـ دـيـكـارتـ قـدـ اـطـلـعـ عـلـيـهـ عـنـ طـرـيـقـ مـبـاـشـرـ . . أـوـ بـوـاسـطـةـ غـيرـهـ مـنـ اـطـلـعـ عـلـيـهـ

وأنا أقول لابن سينا - رغم معارضتي في أن العلم بالعلة يقتضي العلم بسائر المعلولات المترتبة عليها - : إن الدين لا يأبى أن يكون علم الله بغيره ليس عن طريق هذا الغير. بل ربما يوجب ذلك . لأنه يقرر أن جميع الأشياء موجودة في عله قبل وجودها في الخارج . فـكـوـنـ عـلـهـ فـعـلـاـ لـاـ اـنـفـعـاـلـاـ فـكـرـةـ طـيـبـةـ لـاـ يـعـارـضـاـ الـدـيـنـ بـلـ يـشـجـعـهـاـ .

وأقول له أيضا : إنك بجعلك الله عالما بالغير لا بالذات فقط قد أرضيت الدين في المبدأ - أعني في كونه عالما بالغير لا بالذات خسب . كما قرر ذلك أرسسطو - ولكنني أنسكر بناء على رأيك في العلم من ( أنه تقرر الصورة المعقولة في نفس العاقل تقرر شيء في شيء آخر ) أن ذلك لا يوجب كثرة في ذات الواجب . نعم لك أن تقول : إن العلم بالمعلولات المتسكّنة كان نتيجة للعلم بالذات الواجبة التي هي علة وفاعلة . وأن العلم بالكثرة متأخر عن العلم بالذات . فقد لا نعارضك في هذا . ولكن أن ذلك لا يوجب كثرة في الواجب فهذا ما لا نستطيع أن نفهمه . فالتأخر هنا على فرض وجوده إنما هو في الإدراك والوسيلة . ولكن في النهاية لابد أن تقرر صور المعقولات في نفس العالم . وهو الله . والمعقولات على رأيك متغيرة في ذاتها . ومعايرة للواجب ..

والواقع أن الكثرة هنا تجحب من وجوه كثيرة . فأولها الكثرة الواجبة بسبب كون الواجب فاعلا للمعقولات وقابلها . فيكون الواحد من كل وجه قابلا وفاعلا ، وهذا يزدّي على رأيك إلى كونه متكثرا . وهذا ما تمنعه . وثانياً أن العلم في هذه الحالة يكون صفة ليست سلبًا ولا إضافة . وتكون قاعدة بالعالم وهو الله سبحانه وتعالى . فيلزم على ذلك أن يكون الله ملئها من ذات وصفة قائمة به . وأعتقد أن الدفاع عن ابن سينا - مع التزام رأيه في العلم - في هذه النقطة بالذات لا يجدي . ولذلك قد ذهب المتأخرون من المشائين وبعض رجال الإلحادية الجديدة كفرفيوس - كي يتخلصوا من هذا الإشكال - إلى رأى في العلم يقول بأن المعقولات بعد حصولها يتتحد

بعضها ببعض . ثم تتجدد بعده ذلك بالعاقل . فلا يكون هناك كثرة تلزم عن إدراكها .  
نحو إذن فابن سينا إذ جنح إلى الدين قد أغضب الفلسفة . ولم يحافظ على رضق الطرفين .  
وهو الشرط الواجب في التوفيق الناجح .

فإذا تركنا مشكلة الكثرة إلى مشكلة الجزئيات المتغيرة ، فإننا نجد ابن سينا قد  
حلها على أساس أن الله يدرك الجزئيات بوجه كل . لا ينطبق في الخارج إلا على جزء .  
ومعنى هذا بصرى العبرة أن الله سبحانه وتعالى لا يعلم الجزئيات قبل وجودها -  
من حيث هي معدومة - ولا بعد وجودها - من حيث هي موجودة - لأنه يعلمها  
علاوة مجردةً عن الزمان ، وهذا يستلزم - فيرأى - أن يكون الله جاهلاً كل الجهل  
بعض أوصاف هذا الجزء ، وهذا لا يرضي الدين قط . على أن الدين من ناحية  
أخرى يصرح بأن الله يعلم الجزئيات من حيث هي مقتربة بالزمان . فالقرآن لا يتحدث  
عن الجزئيات إلا مقتربة بالزمان - إن في الماضي أو الحاضر أو المستقبل - فعادو نمود  
ومن إليهم قد كانوا ثم هلكوا . والرسول ومن معه من المؤمنين يخاطبون من الله بما ينبيه  
عن عليه بحضورهم وقت خطابهم ، والقرآن نفسه يتحدث عن أخبار ستحصل في  
المستقبل .. «سيهزم الجميع» ، غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سُيغلبون»  
إلى غير ذلك من الآيات التي وردت في أوصاف يوم القيمة . فإذا راكجزئي من  
غير أن يكون مقتربنا بالزمان . وإن حل مشكلة التغيير . إلا أنه يستلزم الجهل . وهو  
نقص . ويعودى إلى خالفة صريحة لنصوص الكتاب .

وأعتقد أن بعض المتكلمين كانوا في مسألة الكثرة والتغيير أكثر لباقة من ابن سينا .  
فهم قد قالوا مع الفلاسفة بوحدة الواجب وثباته وبساطته . فلما اصطدموا بمشكلة  
الكثرة الناشئة عن العلم بالجزئيات المتغيرة . قالوا إن العلم إضافة . وكثرة الإضافات  
لا تؤدي إلى كثرة في الذات . وكذلك تغيرها التابع للتغير الجزئيات المتقلبة لا يؤدى  
إلى التغير في الذات . وفي ذلك يقول سعد الدين الفتازاني (والحق أن العلمين - أي  
 بأنه لم يكن ثم كان - متغايران . وأن التغير في الإضافة أو العالمية لا يقدر في قدم  
الذات ) (١) .

وَلِعْلَابْنِ رَسُولِكَانَ أَكْثَرَ مِنَ الْجَمِيعِ لِيَقْتُلُوهُ بِالذَّقْرَأَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ الْأَشْيَايَمُعْلِمًا مُقْتَرَنًا  
بِالزَّمَانِ فَيَعْلَمُهَا حَالٌ كَوْنُهَا مَعْدُومَةٌ بِعَنْوَانِ كَوْنُهَا مَعْدُومَةٌ وَيَعْلَمُهَا بَعْدَ وَجْودِهَا  
بِعَنْوَانِ كَوْنُهَا مَوْجُودَةٌ وَلَا يَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ التَّغْيِيرُ فِي ذَاتِهِ لَأَنَّ التَّغْيِيرَ إِنَّمَا يَلْزَمُ عَنِ الْعِلْمِ  
الْحَادِثِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ هَذِهِ الْأَشْيَايَ بِعِلْمٍ قَدِيمٍ وَلَيْسَ كُلُّ مَا يَلْزَمُ الْحَادِثَ يَلْزَمُ الْقَدِيمَ  
وَذَلِكَ لِأَنَّ التَّغْيِيرَ بَيْنَ الْعُلَمَيْنِ يَؤْدِي إِلَى الْإِخْتِلَافِ فِيهَا يَتَرَبَّعُ عَلَى النَّوْعَيْنِ وَهَذَا  
نَرِى أَنَّ ابْنَ سِينَا إِذَا يَجْعَلُ إِلَى الْمَحَافَظَةِ عَلَى وَصْفِ الْوَاجِبِ بِالثَّبَاتِ فِي مَسَأَلَةِ  
الْعِلْمِ بِالْجَزِيَّاتِ لَا يَتَفَقَّدُ مَعَ طَبَيْعَةِ الدِّينِ وَهُوَ الشَّرْطُ الْوَاجِبُ فِي التَّوْفِيقِ التَّاجِعِ  
فَابْنُ سِينَا إِذَا يَمْلِئُ إِلَى الدِّينِ فِي مَسَأَلَةِ الْعِلْمِ بِالْجَزِيَّاتِ لَا يَرْضِي الْفَلَسْفَةَ وَإِذَا يَمْلِئُ  
إِلَى الْفَلَسْفَةِ فِي مَسَأَلَةِ الْعِلْمِ بِالْجَزِيَّاتِ لَا يَتَفَقَّدُ مَعَ طَبَيْعَةِ الدِّينِ وَهَذَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ  
إِلَى هَنَا لَمْ يَكُنْ مِنَ الْمُوْقِنِينَ فِيهَا يَحَاوِلُهُ مِنَ التَّوْفِيقِ .

وَالآن لَدَعْ مُشَكَّلَةُ الْعِلْمِ وَلَنَتَقَلَّ إِلَى بَقِيَّةِ الصَّفَاتِ الَّتِي سَبَبَتْ بَعْضَ الْمُشَاكِلِ .  
وَهُنَّ صَفَاتُ الْمَعَانِي مِنَ الْقَدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ وَالْحَيَاةِ وَالسَّمْعِ وَالْبَصَرِ وَالسَّكَلَامِ ،  
وَلِنَاقْشِ الْخَلِ الَّذِي لَجَأَ إِلَيْهِ ابْنُ سِينَا . وَهُوَ ردُّ هَذِهِ الصَّفَاتِ إِلَى الْعِلْمِ ، فَنَحْنُ نَسِلُّهُ  
بِجُودَةِ الْخَلِ فِي بَعْضِ الصَّفَاتِ كَالسَّمْعِ وَالْبَصَرِ . فَإِنْ رَدَهَا إِلَى إِدْرَاكِ الْمَسْمُوعِ وَالْمَبْصُرِ  
فَقَدْ لَا يَكُونُ هَنَاكَ كَبِيرٌ اعْتِرَاضٌ عَلَيْهِ ، وَقَدْ قَالَ بِهِ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ . وَلَكِنَّ الَّذِي  
لَا يَسْتَطِعُ أَنْ أَسْيِغَهُ . بَلْ أَسْارَعُ فَأَصْرَحُ بِعَدْمِ نِجَاحِهِ ، هُوَ ردُّ صَفَاتِ الْقَدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ  
وَالْحَيَاةِ إِلَى الْعِلْمِ .

نَعَمْ قَدْ نَسِلْمُ مَعَ ابْنِ سِينَا بِاسْتِحَالَةٍ أَنْ تَكُونَ إِرَادَةُ اللَّهِ كَإِرَادَتِنَا . أَعْنِي إِرَادَةِ  
يَدِهَا الْبَاعِثِ وَتَحْرِكَهَا الشَّهْوَةُ - فَإِنْ هَذَا يَعْتَبَرُ نَقْصًا بِالنِّسْبَةِ لِهِ يَجِبُ أَنْ يَتَزَهَّدَ عَنْهُ .  
وَلَكِنَّ بِجَانِبِ ذَلِكَ نَقْرَأُ فِي الْكِتَابِ الْعَزِيزِ آيَاتٍ كَثِيرَةً تَدْلِي عَلَى أَنَّ اللَّهَ مُطْلَقُ  
الْحَزْيَةِ وَالْإِخْتِيَارِ . فَهُوَ يَقُولُ : « وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ » وَهُوَ يَقُولُ : « إِنَّا قَوْلَنَا  
لَشَيْءٍ إِذَا أَرْدَنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ » وَهُوَ يَقُولُ : « وَإِذَا شَنَدْنَا بَدْنَاهُمْ تَبَدِّلُوا  
وَهُوَ يَقُولُ : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا يُرْتَدُ مِنْكُمْ عَنِ دِينِهِ فَسُوفَ يَأْتِيَ اللَّهُ بِقَوْمٍ يَجْهَمُ  
وَيَحْبُّونَهُ » وَهُوَ يَقُولُ : « وَإِنْ تَوْلُوا كَمَا تُوْلِيْتُمْ مِنْ قَبْلِ يَسْتَبِدُّ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُونَا  
أَمْثَالَكُمْ » وَهُوَ يَقُولُ : « وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمِنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كَلَّهُمْ جَيْعاً » إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ .

من الآيات التي تدل على أن الله كان سام له مطلق الحرية والاختيار في أن يفعل ما يشاء . وحسباً يريد . ولا يمكن أن تتحقق الحرية والاختيار إلا بإرادة ومشيئته . ولا يمكن أن تعود هذه الإرادة التي تتحقق هذه الحرية والاختيار إلى معنى « العلم بفيضان الكل ». عنه ورضاه عن هذا الفيضان . لعله بأن كماله فيه ، فالفرق بين الإرادة المحققة للاختيار وبين الإرادة بهذا المعنى جلي واضح . فإنها بمعنى العلم ليست إلا أمراً سلبياً لا يتحقق شيئاً من ذلك على الإطلاق . وإذا فتاوى الإرادة قد يسلم بما لا يتناق مع كمال الواجب . ولكن الذي لا نستطيع فهمه أن نزد الإرادة المخصصة للمسكن ببعض أحواله الجائزة عليه دون البعض الآخر . والحقيقة للحرية والاختيار اللذين ينص الله عليهم ما كثيراً في حكم الآيات . إلى صفة العلم بفيضان الكائنات عنه . مع أن الاختلاف بين الأمرين يكاد يكون بدبيها .

فإذا تركنا الإرادة إلى القدرة . فقد نسلم لها أيضاً وجوب القول بمعايرة قدرته تعالى وقدرتنا التي تحتاج إلى قوة باعثة . وأخرى محركة . في إبراز ماصنع . ولكن هل يتصور إنسان أن يعود معنى القدرة إلى معنى (العلم بالذات من حيث هي مبدأ وعلة للكائنات) . أو بعبارة أخرى . هل يصح أن يكون التعقل قدرة بها الإيجاد والإبراز ؟ . أظن أن ذلك عسير على فهم جميع الناس غير ابن سينا ومن قال برأيه من الموقفين الذين حاولوا أن يردوا صفات الله الفاعل في نظر الإسلام إلى صفات الله الحرك كغاية في نظر الفلسفة الأرسطية . وهل من الممكن أن يكون العلم صفة تأثير وإبراز . ومهمته في الواقع هي الكشف والإيضاح . وإذا كان التعقل صفة إبراز كالقدرة . أو هو في الواقع قدرة . فلماذا اضطر ابن سينا أن يقول بالواسطة مع أن البارى يعقل حقائق كثيرة متقررة في ذاته . وهذا يستلزم بناء على أن العلم صفة إبراز أن تفيض عنه في وقت واحد معلومات كثيرة ، بل يستلزم أكثر من ذلك . وهو كون العالم بسائر مافيه قدماً . وليس مشتملاً على شيء حادث أصلاً . لأن المذهب يقرر أن البارى بمجرد عقله ذاته . من حيث هي علة - تفيض عنه المعلومات . وبما أن جميع الحقائق سواء كانت جزئية أو كلية متقررة في ذاته . فإذاً بمجرد عقله لها يجب أن تفيض عنه .

ومadam هذا التعلق أولاً فيجب أن تكون السكائنات أزلية كذلك . وأظن أن ابن سينا لا يسعه أن يسلم بهذه النتيجة .

فإذا تركنا صفة القدرة إلى صفة الحياة - مع التسليم بوجود خلافة بين نوع الحياة في الواجب ونوع الحياة في الشاهد - فإننا لا نستطيع أن نسلم أن الحياة يمكن أن تعود إلى العلم ، وذلك لأن ماقرره ابن سينا من أن الحياة تتحقق بشيئين : فعل وإدراك ، والعلم قد حقق هذين . فيه الإدراك وبه الفعل . فهو إذن حياة . مردود بما سبق من أن العلم لا يمكن أن يكون قدرة بها الفعل . وعلى فرض أن العلم يتحقق بالإدراك والفعل . فهو يمكننا أن نقول : إن الحياة هي العلم ؟ أم أن الحياة شيء يتحقق الاتصال بالعلم ؟ أعتقد أنك لكي تكون عالما يجب أن تكون حيا قبل ذلك ليتحقق أن تتصف بهذه الصفة . ويعرف ابن رشد (١) بأن رد الصفات المتعددة إلى معنى واحد يعسر فهمه جداً .

وأخيراً هذا هو ابن سينا في مشكلة الصفات . رأى أن كمال الله إنما يتحقق بإثبات الخصائص التي اقتضتها الفلسفة له من كونه واحداً وثابتًا وبسيطاً ، ورأى أن الصفات التي جاء بها الشرع يستحيل أن ثبتت كما هي في الشاهد له . فقال بضرورة كونها في الواجب على خلاف ماهي عليه فيما . وكان يستطيع أن يقول : إن صفات الواجب التي جاء بها الشرع متغيرة في نفسها لتغيير الأنوار المترتبة عليها ، وثابتة له على وجه لا يتنافى مع مثبت له من الثبات والوحدة والبساطة . أما تحديد هذا الوجه فهو أمر يحمل عن إدراك الإنسان وتفكيره . ولكن طموح ابن سينا كفيلسوف يرى أن من مهمته أن يدرك حقائق الأشياء جميعاً على ماهي عليه أبي إلا أن يحدد هذا الوجه . فقال برد الصفات المذكورة إلى العلم . فإما في رأي بالفشل . فهو من غير شك يريد بذلك أن ينزع الله عن النقص . وهو بغير شك طموح يريد أن يصل إلى الحق . ولكن هل وصل إلى حقيقة الصفات هذه ؟ هذا ما نشك فيه ، وما نعتقد جازمين أن حقيقة

هذه الصفات تحيل عن إدراك العقول الإنسانية والآفكار البشرية ، فحن نشكر له بواعته . ونحمد له محاولته . ونذرره في فشله وإخفاقه . والآن :

### لنتنقل إلى مشكلة القدم :

فعلى فرض التسليم بأن العالم قديم كما ترى الفلسفه ، هل يمكن أن يكون مع ذلك مخلوقاً كما يرى الدين ؟ لنسير على كلام ابن سينا في الحال بإيجاز ولمناقشته فيما رأى . فابن سينا يحل المشكلة على أساس فكرة « الإمكان » ، فهو يقول : لتنظر هل يمكن أن يكون العالم واجب الوجود بالذات ، ثم يقول : إن ذلك مستحيل . لأن صفات الواجب من الوحدة والبساطة غير متوفرة فيه . وإذا فهو ممكن محتاج في وجوده إلى علة واجبة الوجود وهي الله . وعلة الحاجة هي الإمكان . وهذا الإمكان أزل يصحح الوجود منذ الأزل كما يصححه بعد أن لم يكن . ولكن الفرض الثاني باطل . لأنه يستلزم التغير على الله من ناحية . ويؤدي إلى التسلسل من ناحية أخرى . وإن فيجب أن نقول : إن العالم مخلوق ومع ذلك فهو قديم . وهذا ما تتصافر الفلسفه والدين على القول به .

ولكن هل استطاع ابن سينا أن يثبت أن العالم ممكن محتاج في وجوده إلى علة خارجة عنه ؟ فيرأى أنه لم يستطع . لأن الدليل الذي قدمه على أن الوحدة والبساطة من خصائص الواجب لا يؤدي إلى إثبات هذه النتيجة . فدليله في إثبات الوحدة يتلخص في أن واجب الوجود مالم يتعين - أي يتشخص - لا يوجد . ولكن موجود . فإذا ذكر هو متعين . وتعينه إما أن يكون لذاته فيكون واحداً . أو لغيره فيكون معلولاً . ولا يمكن أن يكون معلولاً لأن الفرض أنه واجب . وإذا فهو واحد لا شريك له . وأنا أقول له: معنى واجب الوجود الذي توصلنا إليه بالدليل « موجود لا علة له خارجة عن ذاته ». وهذا المعنى يصح أن يثبت لشيئين أو شيئاً تكون كل ذات منها مخالفة للأخرى في حقيقتها . ومشاركة لها في وصف أنها لا تحتاج إلى علة خارجة عنها في وجودها . وتشكون كل ذات من هذه الذوات المختلفة مقتضية لتعينها المختلف . على فرض التسليم بأن التعين أمر وجودي - وأختلاف التعينات يؤدى إلى اختلاف الواجب وتجدد . من غير أن يكون معلولاً لغيره . فيكون تعينه من ذاته . ومع ذلك فهو متعدد .

فإن قلنا : إن تعدده يؤدى إلى التركيب في أفراده من مشترك بينها ومميز لشكل منها ، والتركيب باطل . فلنا على فرض أن التعدد يؤدى إلى التركيب في الخارج من مشترك ومميز لا في النهر فقط ، وهذا موضع مناقشة ، فما الدليل على بطلان التركيب في الواجب ؟ أظنك ستقول يا ابن سينا : إنني قد قدمت أن المركب في هذه الحالة يكون محتاجا إلى كل جزء من أجزائه . وكل جزء من أجزائه غيره . فيكون محتاجا إلى غيره . فيكون معلوما لا واجبا . فإن كان ظننا صحيحـا فسنقول لك . إن واجب الوجود الذي أثبتـه دليـلـك معناه أنه ليس محتاجـا في وجودـه إلى علة خارـجة عنـه تعـطـيه الـوـجـودـ . والـجـزـءـ عـلـى فـرـضـ اـحـتـيـاجـ الـكـلـ إـلـيـهـ . وإن قـيلـ إـنـهـ غـيرـهـ . لـكـنـهـ لـيـسـ غـيرـاـ خـارـجاـ حـتـىـ يـنـافـيـ الـوـجـوبـ الـذـيـ ثـبـتـ بـالـدـلـيلـ . وـحـيـنـتـ فـلـاـ مـانـعـ أـبـداـ مـنـ أـنـ يـكـونـ الـوـاجـبـ مـرـكـبـاـ مـنـ جـزـئـينـ كـلـ مـنـهـماـ وـاجـبـ الـوـجـودـ بـذـاتهـ . وـبـلـزـمـ مـنـ وـجـودـهـماـ مـعـاـ وـجـودـ الذـاتـ الـوـاجـبةـ بـوـجـوبـهـماـ . وـتـكـوـنـ الذـاتـ فـيـ هـذـهـ الـحـالـةـ لـيـسـ بـحـاجـةـ إـلـىـ عـلـةـ خـارـجةـ عـنـهـ ، فـلـاـ تـكـوـنـ مـمـكـنـةـ . بلـ وـاجـبـةـ بـالـعـنـىـ الـذـيـ يـؤـدـيـ إـلـيـهـ دـلـيـلـكـ(١) .

وفي هذه الحالة - كما أعتقد - لابد أن تلـجـأـ إـلـىـ القـولـ بـأنـ هـذـاـ مـسـتـحـيلـ ، لأنـ وـجـودـ جـزـئـينـ كـلـ مـنـهـماـ وـاجـبـ بـالـذـاتـ مـخـالـ . لأنـ التـعـدـدـ فـيـ الـوـاجـبـ باـطـلـ . لـقـيـامـ الدـلـيـلـ عـلـىـ وـحدـانـيـتـهـ . وـحـيـنـتـ يـكـونـ مـنـ السـهـلـ جـداـ عـلـىـ كـلـ إـنـسـانـ أـنـ يـقـولـ لـكـ . وـإـذـنـ فـقـدـ ثـبـتـ الدـورـ . وـعـيـزـتـ يـاـ ابنـ سـيـنـاـ عـجـزاـ تـاماـ عـنـ إـثـبـاتـ الـوـحـدةـ وـالـبـاسـاطـةـ . وـذـلـكـ لـأـنـ إـثـبـاتـ الـوـحـدةـ بـمـعـنىـ عـدـمـ الشـرـكـةـ قدـ تـوقـفـ فـيـ النـهاـيـةـ عـلـىـ إـثـبـاتـ الـبـاسـاطـةـ ، وـالـاسـتـوـالـلـ عـلـىـ الـبـاسـاطـةـ . قدـ اـتـهـيـ فـيـ النـهاـيـةـ إـلـىـ الـاعـتـهـادـ عـلـىـ دـلـيـلـ الـوـحـدةـ . وـإـذـنـ فـقـدـ تـوقـفـ إـثـبـاتـ كـلـ دـعـوىـ مـنـهـماـ عـلـىـ ثـبـوتـ الـأـخـرىـ . وـهـذـاـ هـوـ الدـورـ بـعـيـنـهـ . وـمـنـ رـأـيـ أـنـهـ مـنـ الـعـسـيـرـ جـداـ

(١) يقول ابن رشد في كتابه « تهافت التهافت » ( ص ٧٩ ) : إن مسلك ابن سينا في إثبات الواجب لا يؤدى إلى نفي التركيب عنه .

على ابن سينا أو من يدافع عنه أن يحجب على هذا النقد . وإن ف تكون العالم متكتراً ومركباً لا ينفي أنه واجب الوجود . بمعنى أنه ليس بحاجة إلى علة خارجة عنه تعطيه الوجود . وقد قال أرسطو رغم أن العالم متكتراً ومركب في رأيه بأنه موجود من ذاته . وإن جعل حركته محتاجة إلى محرك آخر غيره .

وإذا ثبت عجز ابن سينا عن إثبات أن العالم يمكن محتاج إلى علة . فقد انهم حله وبجميع ما يترتب عليه . ولكن لا نريد أن نقف مع ابن سينا هذا الموقف ، بل سنسلم له أن العالم ~~يمكن~~ . ومحاجة في وجوده إلى علة تعطيه إياها ؛ وأن إمكانه أزلي ، ثم نقول له بعد ذلك . وهل أزلي الإمكان تقتضي إمكان أن يوجد العالم أزوايا ؟ حتى نقول : إنه لا مانع من جهة القابل - وهو العالم - أن يكون موجوداً أزوايا . أم أنها لا تقتضيها ؟ في رأي أنها لا تقتضي إمكان الأزلية بل تحيلها . فـ ~~كون~~ مكتنا محتاجاً في وجودي إلى الغير يستلزم أن يكون متأخراً في الوجود الزمني عن ذلك الغير . مما كان مقدار هذا التأخير ، لأن العلة الفاعلة يجب أن تسبق المعلول زمناً ، وإن عارض في ذلك كثيرون . فأنا لا أتصور أبداً كيف أكون مساواً لعلى في الوجود ، وإن فني أى وقت قد استفدت هذا الوجود منها ؟ أو على رأي الرازى<sup>(١)</sup> . لا يخلو الأمر . إما أن يكون في حال البقاء . وفيه إيجاد الموجود . وهو باطل . أو في حال العدم أو الخدوث . وفي هذه الحالة لا يكون المعلول قديماً . وإن قول أولئك الذين يذهبون إلى أن القديم يصح أن يكون أثراً للوجود باطل . وأشد منه بطلاناً - في رأي - ما ذهب إليه الأمد فى كتابه «أبكار الأفكار»<sup>(٢)</sup> ، من أن القديم يصح أن يكون أثراً للمختار . وأرسطو نفسه يعترف بذلك . ولعل هذا هو الذي منعه من القول بخلق العالم حينما تبين له بالأدلة أنه قديم<sup>(٣)</sup> . وإليك نصه الذي يعترف فيه بأن العلة الفاعلية يجب أن تسبق في الزمن معلوهاً . يقول أرسطو : «وللعلم الفاعلية

(١) المواقف ج ٣ ص ١٨٥ . (٢) مخطوط بدار الكتب المصرية

(٣) يوسف كمال . - تلخيص الفلسفة اليونانية ١٧٧

وجود سابق على معلولاتها . أما العلل الصورية فهى مقارنة في الزمان  
لعلاتها<sup>(١)</sup> ، وكذلك يرى الأستاذ محمد عبده وإليك نصه : « إن العلة إنما  
تغىد وجود المعلول بعد أن تحوز وجود ذاتها . وكون المعلول معها  
في آن واحد يستلزم أن تكون العلة والمعلول كل منهما قد حاز وجوده  
مع الآخر . فلا تتحقق الإفادة والاستفادة<sup>(٢)</sup> » . وإنـ . فقول القائلين  
بأن القدم الزماني يستلزم القدم الذاتي هو في رأيـ حق وصواب . ولا يمكنـ  
قطـ أنـ نقولـ : إنهـ منـ المـمـكـنـ أنـ يكونـ العـالـمـ قـدـيـماـ بـالـزـمـانـ وـمـخـلـوقـاـ .ـ سـوـاءـ  
كانـ الإـيجـادـ عـنـ إـرـادـةـ أـوـ عـنـ إـيجـابـ<sup>(٣)</sup> .ـ وـعـلـىـ فـرـضـ أـنـ العـالـمـ يـمـكـنـ

---

(١) مقالة اللام ص ١٠٢ .

(٢) حاشيته على العقائد العضدية ص ٥٩ .

(٣) وإنـ فالـواجـبـ عـلـيـنـاـ مـاـدـمـنـاـ نـرـىـ اـسـتـحـالـةـ التـوـفـيقـ بـيـنـ فـكـرـةـ الـخـلـقـ وـالـقـوـلـ بـالـقـدـمـ  
أـنـ تـنـاقـشـ الـأـدـلـةـ الـتـىـ اـعـتـمـدـ عـلـيـهـ اـبـنـ سـيـنـاـ فـيـ إـثـبـاتـهـ لـلـقـدـمـ لـرـىـ .ـ هـلـ هـىـ مـسـلـةـ أـوـ غـيرـ مـسـلـةـ  
فـنـحدـدـ مـوـقـفـنـاـ تـبـعـاـ لـذـكـرـ مـنـ الـدـيـنـ نـقـسـهـ .ـ وـرـأـيـ الـذـىـ أـصـرـحـ بـهـ بـعـدـ دـرـاسـتـىـ لـهـذـهـ الـأـدـلـةـ  
أـنـهـ لـاـ تـؤـدـىـ إـلـىـ إـثـبـاتـ الـمـدـعـىـ .ـ

لست أـرـيدـ أـنـ أـقـفـ مـعـ اـبـنـ سـيـنـاـ طـوـيـلاـ فـيـ مـحاـوـلـتـهـ الـقـىـ أـثـبـتـ بـهـ أـنـ تـرـكـ الـجـسـامـ  
مـنـ أـجـزـاءـ لـاتـجـزـأـ .ـ سـوـاءـ كـانـ مـتـنـاهـيـةـ أـوـ غـيرـ مـتـنـاهـيـةـ .ـ بـاطـلـ .ـ وـإـنـ كـانـ نـظـرـيـةـ الـدـرـةـ  
تـخـتـلـ مـكـانـةـ الصـدـارـةـ فـيـ الـعـلـمـ الـيـوـمـ .ـ بـلـ سـأـسـارـعـ إـلـىـ التـسـلـيمـ مـعـ اـبـنـ سـيـنـاـ بـأـنـ الـجـسـمـ مـرـكـبـ  
مـنـ مـادـةـ وـصـورـةـ .ـ ثـمـ تـنـاقـشـهـ بـعـدـ ذـكـرـ فـيـ الدـلـيلـ الـذـىـ سـاقـهـ لـإـثـبـاتـ أـنـ الـمـادـةـ وـالـصـورـةـ قـدـيـتـانـ .ـ  
فـاـبـنـ سـيـنـاـ قـدـ بـنـىـ الـقـوـلـ بـقـدـمـ الـمـادـةـ عـلـىـ أـنـ الـحـادـثـ يـكـوـنـ قـبـلـ حـدـوـئـهـ مـكـنـاـ .ـ وـكـلـ  
مـمـكـنـ فـلـهـ إـمـكـانـ .ـ وـإـمـكـانـهـ أـمـرـ وـجـودـيـ .ـ وـمـعـ ذـكـرـ فـهـوـ مـعـنـىـ إـضـافـيـ لـاـيـقـومـ بـنـفـسـهـ ،ـ بـلـ بـغـيرـهـ .ـ  
وـيـكـونـ هـذـاـ الغـيرـ قـابـلاـ لـأـنـ يـتـحـقـقـ فـيـ هـذـاـ الـحـادـثـ بـالـفـعـلـ بـعـدـ أـنـ كـانـ فـيـهـ بـالـقـوـةـ .ـ وـهـذـاـ  
الـغـيرـ القـابـلـ هوـ الـمـادـةـ .ـ وـلـاـيـكـنـ أـنـ تـكـوـنـ هـذـهـ الـمـادـةـ حـادـثـةـ .ـ وـإـلـاـ لـقـامـتـ بـعـادـةـ .ـ وـمـادـهـاـ  
تـقـومـ بـعـادـةـ .ـ وـهـكـذـاـ فـيـلـزـمـ التـسـلـسلـ .ـ وـإـذـاـ كـانـتـ الـمـادـةـ قـدـيـمةـ .ـ فـالـصـورـةـ كـذـكـ لـمـلـازـمـتـهاـ إـيـاهـاـ  
وـالـرـدـ عـلـىـ ذـكـرـ سـهـلـ .ـ فـنـجـعـ نـسـلـ مـلـىـهـ أـنـ الـحـادـثـ قـبـلـ وـجـودـهـ مـمـكـنـ .ـ وـكـلـ مـمـكـنـ فـلـهـ إـمـكـانـ .ـ  
وـلـكـنـ إـمـكـانـهـ لـيـسـ أـمـرـاـ .ـ وـجـودـيـاـ حـتـىـ يـحـتـاجـ إـلـىـ مـوـضـوـعـ يـقـومـ بـهـ .ـ وـهـوـ الـمـادـةـ ،ـ بـلـ هـوـ

أن يكون قد ينما قد صدر عن الله بطريق الإيجاب . . فهل يقر الدين ذلك ولا يأبه ؟ فيرأى أن طبيعة الدين وما تنطق به الآيات الصحيحة من إثبات الاختيار لله تأفي ذلك .

أمر ذهني لا وجود له في الخارج . وإن فكل حادث لا يستلزم قبل حدوثه مادة يكون موجودا فيها بالقوة . وإن فلا مانع أن تكون المادة نفسها حادثة ولا يتلزم التسلسل . وإذا بطل الدليل على قدم المادة لم يكن هناك دليل على قدم الصورة أيضا . ولست أدرى كيف يقول ابن سينا : إن الحادث لابد له من مادة تكون سابقة على وجوده ، مع أن النفوس في رأيه حادثة . ومع ذلك فهى بسيطة مجرد عن المادة وعلاقتها . وقد اتعرض عليه الفرزالي بذلك في كتابه « تهافت الفلسفية » (ص ١٩) وهو اعتراض سليم . فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى دليله على قدم الحركة . فإننا نجده يعتمد في ذلك كل الاعتماد على أن الحركة إذا كانت حادثة أيضا فهى محتاجة في حدوثها إلى حركة ويتسلسل . ونحن نقول له إن الخلق ليس بحركة . لأنه ليس شيئا بأنواع الإيجاد المشاهدة في هذا العالم . والتي تم في موضوعتأثير حركة مادي حتى يتلزم أن يكون بحركة . بل هو إيجاد من لاشيء . وذلك لا يقتضي الحركة : فالخلق عندنا إبداع الشيء بمادته وصورته ، فلا يمكن أن يصور بأنه حركة من العلة أو الفاعل نحو موضوع قابل للأثر . وإن قياس الخلق الذي يكون من لاشيء . وفيه إبداع من العدم . على الإحداث التي يكون من فاعل مادي في موضوع موجود مادي . قياس مع الفارق . وإن كان الثاني حركة فلا يتلزم أن يكون الأول - وهو خلق الحركة عند حدوثها - حركة . أو يقتضي الحركة .

وأما الاستدلال على قدم الحركة بقدم الزمان لأنه مقدارها . فهو استدلال متهافت : لجواز أن يكون هناك عدم محس . ثم جدت الحركة ومقدارها وهو الزمان بعد ذلك . وقولك إن الزمان في هذه الحالة يكون قبل وجوده معدوما . وهذا القبل كان أمرا وجوديا ثم تصرم . فيكون زمانا . أو مضافا إلى الزمان . غير مسلم . فالقبليّة ليست أمرا وجوديا مقسما إلى الزمان باعتباره مقدار الحركة . بل أمرا اعتباريا مقسما إلى الزمان على أنه أمر وهي . وهذا لا يستلزم سبق الزمان . بمعنى أنه مقدار الحركة . حتى نأخذ من ذلك قدمه . ويلقي الأستاذ يوسف سكرم على استدلال أرسطو على قدم الحركة . والذى هو قريب الشبه جدا باستدلال ابن سينا . بقوله (ص ١٨٩) (إنها جديزة بأن « تسمى مصادرات لا حججا وأدلة ». ثم يقول : إن أرسطو نفسه يعترف في كتابه (الجبل) « بأن مسألة القدم من الأمور الجدلية التي تتحتمل أكثر من قول واحد .

ولتكن هنـاك ضرورة ماسـة لأن نـحيل القـول بالـحدوث الـذـى يـنـتـشمـ معـ هـذهـ الطـبـيـعـةـ وـماـ أـثـبـتـهـ مـنـ إـرـادـةـ وـاخـتـيـارـ لـهـ .ـ وـنـقـولـ بـالـقـدـمـ عـلـىـ فـرـضـ أـنـهـ لـاـ يـنـتـنـافـ مـعـ القـوـلـ بـالـخـلـقـ .ـ مـهـدـرـينـ فـيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ هـذـهـ النـصـوصـ الـقـاطـعـةـ يـارـادـةـ اللـهـ وـاخـتـيـارـهـ ؟ـ اـنـوـاقـعـ أـنـهـ لـيـسـ هـنـاكـ مـاـ يـدـعـ إـلـىـ ذـلـكـ قـطـ .ـ فـابـنـ سـيـنـاـ يـدـعـيـ أـنـ القـوـلـ بـالـخـدـوـثـ يـسـتـلـزـمـ التـغـيـرـ فـيـ الـوـاجـبـ مـنـ نـاحـيـةـ .ـ وـالـتـسـلـسـلـ الـبـاطـلـ مـنـ نـاحـيـةـ أـخـرـىـ ،ـ لـأـنـ الـعـالـمـ لـوـ لـمـ يـكـنـ مـوـجـودـ ثـمـ كـانـ فـيـ وـقـتـ مـعـيـنـ .ـ فـلـاـ بـدـ أـنـ يـكـونـ ذـلـكـ خـدـوـثـ أـمـرـ لـمـ يـكـنـ .ـ وـخـدـوـثـ هـذـاـ الـأـمـرـ يـسـتـلـزـمـ تـجـدـدـ شـيـءـ لـلـوـاجـبـ حـتـىـ يـحـدـثـ .ـ وـهـذـاـ يـسـتـلـزـمـ التـغـيـرـ فـيـ ذـاتـهـ .ـ وـأـيـضاـ فـهـذـاـ الـأـمـرـ الـخـنـادـثـ الـذـىـ تـجـدـدـ لـلـوـاجـبـ حـتـىـ أـخـدـثـ الـعـالـمـ لـاـ بـدـ أـنـ يـكـونـ خـدـوـثـ أـمـرـ وـيـتـسـلـسـلـ .ـ وـنـحـنـ نـقـولـ :ـ لـهـ إـنـ الـخـلـ الـذـىـ جـاءـ إـلـيـهـ بـعـضـ الـمـتـكـلـمـينـ مـنـ الـأـشـاعـرـةـ يـؤـدـيـ إـلـىـ أـنـ القـوـلـ بـالـخـدـوـثـ لـاـ يـسـتـلـزـمـ شـيـنـاـ مـنـ ذـلـكـ .ـ فـالـلـهـ قـدـ أـرـادـ مـنـذـ الـأـزـلـ أـنـ يـخـلـقـ الـعـالـمـ فـيـ وـقـتـ مـعـيـنـ .ـ فـإـذـاـ جـاءـ الـوـقـتـ تـمـ الـخـلـقـ .ـ وـلـاـ يـتـوقفـ ذـلـكـ عـلـىـ خـدـوـثـ أـمـرـ فـيـ الـفـاعـلـ .ـ حـتـىـ يـلـزـمـ التـغـيـرـ .ـ وـلـاـ يـتـوقفـ بـعـدـ الـوـقـتـ عـلـىـ خـدـوـثـ أـمـرـ آخـرـ .ـ وـهـذـاـ الـأـمـرـ يـتـوقفـ كـذـلـكـ عـلـىـ آخـرـ .ـ حـتـىـ يـلـزـمـ التـسـلـسـلـ .ـ فـانـ قـالـ اـبـنـ سـيـنـاـ .ـ وـلـكـنـ الـأـوـقـاتـ جـمـيعـهـاـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـإـرـادـةـ مـتـسـاوـيـةـ .ـ فـلـمـ خـصـصـ ذـلـكـ بـالـخـلـقـ دـوـنـ غـيرـهـ ؟ـ وـفـيـ ذـلـكـ تـرـجـيـعـ بـلـاـ مـرـجـعـ .ـ قـلـنـاـ :ـ إـنـ إـرـادـةـ الـبـارـىـ مـنـ وـظـيفـتـهاـ التـرـجـيـعـ .ـ وـهـنـاـ أـنـ تـخـتـارـ أـحـدـ الـأـمـرـيـنـ الـمـتـسـاوـيـنـ مـنـ غـيرـ أـنـ تـحـتـاجـ إـلـىـ شـيـءـ آخـرـ غـيرـهـ .ـ وـإـنـ كـانـ هـذـاـ الـخـلـ بـحـسـبـ تـفـكـيرـ الـإـنـسـانـ لـاـ يـخـلـوـ مـنـ صـعـوبـةـ .ـ وـهـىـ أـنـهـ قـبـلـ خـلـقـ الـعـالـمـ لـاـ يـكـونـ هـنـاكـ إـلـاـ دـعـمـ

---

فـإـذـاـ كـانـ أـدـلـةـ الـقـدـمـ غـيرـ مـتـبـجـةـ .ـ وـكـانـ أـرـسـطـوـ نـفـسـهـ يـعـتـرـفـ بـأـنـ الـأـدـلـةـ لـيـسـ قـاطـعـةـ .ـ وـالـدـيـنـ بـعـدـ قـيـامـ الدـلـيلـ الـعـقـلـىـ عـلـىـ صـحـتـهـ .ـ يـقـولـ بـأـنـ اللـهـ خـالـقـ ،ـ وـكـانـ الـخـلـقـ يـسـتـلـزـمـ القـوـلـ بـالـخـدـوـثـ .ـ وـخـصـوصـاـ إـذـاـ كـانـ عـنـ إـرـادـةـ وـاخـتـيـارـ كـاـ تـنـطـقـ بـذـلـكـ الـآـيـاتـ .ـ فـالـوـاجـبـ أـنـ نـعـقـدـ بـأـنـ الـعـالـمـ حـادـثـ .ـ وـنـصـحـىـ رـأـيـ الـفـلـسـفـةـ فـيـ الـقـدـمـ .ـ لـاـ بـرـأـيـ الـدـيـنـ فـيـ الـخـلـقـ .ـ فـالـمـشـكـلةـ مـنـ نـاحـيـةـ الـقـلـلـ الـمـجـرـدـ وـالـتـفـكـيرـ الـخـرـ غـيرـ قـائـمـةـ أـصـلاـ .ـ

صرف . فكيف يتميز فيه وقت شروع ووقت ترك ؟ اللهم إلا أن نقول : إن تمييز الواجب بين الوقتين لا يتوقف على شيء خارج عن ذاته . لأنه لا يعلم الأشياء عن طريق الأشياء نفسها . ومهما كانت هذه الصعوبات التي تقوم في وجه هذا الحل . فهو - في رأيي - أدنى إلى القبول من رأى ابن سينا الذي يضحي في سبيل الاحتفاظ للواجب بعض خصائصه الفلسفية بنصوص كثيرة جامت مؤكدة لفكرة الخلق عن إرادة و اختيار .

ولعل ما يشير في النفس الإعجاب بابن سينا . أو لعل الأصدق أن أقول : العجب من ابن سينا أنه يحاول - في غير حياء - حين اضطره القول بالقدم إلى نفي الاختيار عن الله أن يقول بأن إثبات الاختيار لله نقص . لأن المختار الذي يقصد إلى شيء . إنما يستكمل به ، ناسيا أن سلب الاختيار من غير شك يسبب نقصاً أكبر . فإني أعتقد أن الله بوصف كونه مريداً ومحترماً ومتصرفاً في هذا الكون الواسع كما يشاء أكمل منه علة لا اختيار لها . وإنما يصدر الفيض منها تلقائياً حين يستوفى الكائن أسباب وجوده . فأى إله هو في مثل هذه الصورة الجامدة التي لا حياة فيها ولا إرادة ولا اختيار ؟

وإذن فـ تكون العالم قد يتناهى - في رأيي - مع كونه مخلوقاً . وعلى فرض أنه يمكن أن يكون مخلوقاً بطريق العلة وقد يتناهى فهذا الفرض يتناهى مع ما ثبت لله من اختيار يتحقق له كلاماً أكبر من نفيه عنه . وإذن فالقول بالقدم إن لم يتناهى مع فكرة الخلق أصلاً - سواء كان ذلك عن علة أو إرادة - فهو يتناهى مع طبيعة الدين التي تصور الله في صورة حية مختارة . وإذن فالتوافق في هذه المسألة لم يكن موفقاً .

والواقع أن ابن سينا لو أكتفى بأن يقول بالأزلية . ولم يحدد كيفية الخلق في الأزل بالفلاطيس . لـ كفانا مـ مؤونة مناقشته بعد ذلك . ولكنـه مـتابعاً في ذلك رجالـ الإـفـلاـطـونـيـةـ الـجـدـيـدـةـ وأـسـتـاذـهـ الـفـارـابـيـ قدـ قالـ بـهـ . فأـصـبـحـ لـزـاماـ عـلـيـنـاـ أنـ نـقـولـ لـهـ : والـقـولـ بـالـفـلـاطـيـنـ أـيـضاـ لـاـ يـلـتـمـ مـعـ الـدـيـنـ . وـلـاـ مـعـ الـفـلـسـفـةـ . أـمـاـ مـنـ نـاحـيـةـ الـفـلـسـفـةـ

فلا ن هذه الأشياء الفائضة عنه : أين كانت موجودة قبل الفيض ؟ هل كانت مستكنة في ذاته مع مغايرتها له . أم كانت جزءاً منه ؟ وكلا الاحتمالين يؤدى إلى نفي البساطة عنه . اللهم إلا أن يكون القول بالفيض أمراً مجازياً لأندرك به معنى حقيقياً . وأما من ناحية الدين ، فإني أعتقد أن القول بالفيض يتبع عن طبيعة الدين جداً ، إذ أن ذلك يؤدى إلى القول بوحدة الوجود . وعدم المغایرة بين الخلق والخلق . في حين أن طبيعة الدين تفرق بين الخالق والخلق . وتضفي على كل واحد من النوعين خصائص تغاير خصائص الآخر . وليس ذلك رأي خحسب . بل هو رأى المستشرق دي بور<sup>(١)</sup> أيضاً ، إذ يرى أن الأمر قد انتهى بأهل المنطق - أي الفارابي وابن سينا - من الفلاسفة الإسلاميين إلى القول بوحدة الوجود . فابتعدوا بذلك عن طبيعة الدين دون أن يفطنوا إلى موقفهم .

وإذا كان القول بالفيض يخالف الدين والفلسفة . فكذلك تفصيل الفيض الذي جاء . ليحل مشكلة لم تسكن هناك ضرورة لقيامها . وأعني بها مشكلة صدور السكثرة عن الواحد . لم يؤود مهمته . وإلا فكيف نجعل مثلاً تعقل العقل الأول لنفسه من حيث هي مسكنة سبباً في أن يفيض عنه جسم الفلك . وكيف يفيض الشيء بما ليس فيه ؟ وكيف نجعل المادة والصورة من مراتب الفيض العقلية . وهي مع ذلك أجزاء للوجود الطبيعي . وكيف نقول . إن الله يفيض صورة الكائن الحادث إذا استكملت المادة القابلية . أليس يستلزم ذلك تغيراً فيه . وهو ثابت ؟ هذا من ناحية الفلسفة ، وأما من ناحية الدين . فالقول بأن عالم السماوات بما فيه قد فاض عن الله بطريق الإيجاب منذ الأزل يبتعد في الحقيقة عن طبيعة الدين ومنطقه . وسأوضح بين يدي القارئ آية لا أدرى كيف يتووها من يقول إن عالم السماوات قد فاض عن الله منذ الأزل دفعة واحدة . وفي وقت واحد . ليرى بنفسه إلى أي حد تتفق هذه الأفكار مع طبيعة الدين وما تنطق به من آيات . قال تعالى : « قل أنتم لتكفرون بالذى خلق الأرض في يومين وتبخعون له أنداداً . ذلك رب العالمين . وجعل فيها رواسى من فوقها . وبارك

فيها . وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام . سوام للسائلين ، ثم استوى إلى السماء . وهي دخان . فقال لها للأرض إتيا طوعاً أو كرها . قالتا أتينا طائعين . فقضاهن سبع سهورات في يومين . وأوحى في كل سهار أمرها . وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظاً . ذلك تقدير العزيز العليم (١) ، وهذه الآية صريحة في أن الله يفعل عن إرادة . وفي أزمان متباعدة . مما يتنافى مع هذه الأفكار التي قالها ابن سينا من الخلق بالإيجاب . وفيض عالم السماء منذ الأزل .

والآن فانتقل إلى مشكلة الخلود ، ولنسلم مع ابن سينا بقيام المشكلة . ثم نناقشه بعد ذلك في الحل الذي جأ إليه . وهو إثبات معاد روحنا لا يتنافي مع ما جاء به العلم وما قررته الفلسفة . وتكون مراتب السعادة والشقاوة فيه مرتبطة تمام الارتباط بنوع الحياة التي يحييها المرء في الدنيا . إن خيراً خيراً ، وإن شراً فشر . ثم النظر بعد ذلك إلى النصوص التي جامت في وصف يوم القيمة وما فيه من نعيم وشقاء حسيين على أنها رموز وإشارات تخفي الحقيقة إلا عن أربابها ، وأن الظاهر منها غير مرادقط . وإنما كانت كذلك لأنه لو حدث العامة عن الحقيقة حدثاً سافراً لما كان ذلك كافياً في حملهم على الخير . إذ أنهم لا يقدرون الأشياء الروحية حق قدرها . لتعلقهم بالملتع واللذائذ الحسية . وخوفهم كذلك أشد الخوف من الآلام الجسدية . والنبي قبل أن يكون فليسوفاً يقرر الحق . هو مصلح يتبعي هداية الخلق . ويتخذ من الوسائل ما يؤدي إلى هذه الغاية . مع إشاراته من طرف خرق للخاصة وأصحاب العقول الراجحة إلى الحقيقة المقنعة .

وأنا لا أريد أن أقف طويلاً مع ابن سينا في إثباته المعاد الروحي ، فناقشه في ذلك لابد أن تؤدي إلى أن يطول الحديث جداً ، على أنه لا ينافض الشرع في شيء من حيث إثباته ، وإن ناقضه من حيث قصر النعيم أو الشقاء عليه . بل سأكتفي بأن أشير إلى أن ابن سينا في طريقه إلى إثبات هذا المعاد الروحي لم يكن قوى الحجة مدعم الدليل . فإنما وجود النفس . ومغاربها للبدن ، وكذلك تجردها وخلودها - وهي القضايا التي يجب إثباتها بدليل يقيني حتى يصح التصديق بهذا المعاد الروحي . لم تجده للآن - في

(١) السجدة أو فصلت الآيات ٩ و ١٠ و ١١ و ١٢ .

حدود ما قرأت - من يهبها هذا اليقين ، وأكبر الظن أنها ستظل كذلك إلى الأبد ميداناً للتفكير . وهذا يصوب إليه الفلسفة الروحية .

ثم أقول له بعد ذلك : هل نظرتك إلى النصوص على أنها رموز وإشارات توافق بين طرفين أم إلغاء لأحد هما . وهو الدين ؟ فيرأى أن النظر إلى النصوص على هذا الاعتبار فيه إلغاء للدين لا توافق بينه وبين غيره . لأن معنى ذلك أن الظاهر من النص غير مراد . وأن ما يدركه العامة منها لا يمثل الحقيقة في شيء ، وإن فكل ما يستفيده أصحاب العقول العادلة أمثالنا من هذه النصوص هو مجموعة أكاذيب بارعة جاءت لغاية نبيلة . ولاشك أن النبي باعتباره - في نظر ابن سينا - أعلى مرتبة من الفيلسوف في إدراك الحقائق المجردة يعلم الحق . وإنما يصوغ هذا الأسلوب عامداً للمصلحة . وتسكون النتيجة - بناء على هذا القول - أن بعض القرآن وكذاك الحديث في ظاهره لا يمثل الحقيقة في شيء . وإذا ثبت هذا لبعضه فأى ثقة في النفس تبقى لبقيته ؟

والواقع أن قولنا : إن ابن سينا يرى أن النبي يعرف الحق . وإنما يكذب المصلحة ليس استنتاجاً خحسب . فإن ابن سينا نفسه لا يأتفق من التصريح به وتأكيداته في رسالته ، الأضحوية ،<sup>(١)</sup> فهو يذهب فيها إلى أن النبي يعرف الحقيقة . وإنما يكذب على العامة من أجلهم لا من أجله . وإن فلنا أن نقول - وقد ثبت أن بعض النصوص لا تمثل الحقيقة ، وإنما جيء بها لتحقيق هدف معين . وهو حل الناس على عمل الخير - إن بقية النصوص كذلك . جاء بها النبي عامداً لأهداف يتسع تحقيقها . ولم يجد وسيلة لتحقيقها إلا أن يأتفق بهذه النصوص . وإذا وصلنا إلى هذا الخد من التفكير فلنـا أن نقول في النص الذي يوجب الصوم مثلاً . إن النبي قد جـأ إليه لأن إجاعة الغـنى هي الوسيلة التي تصلـح في رأـيه لتحقيق هـدف معـين . وهو حـمله على أن يـعطف على الفـقير . وإنـ فـيـ وـجـدـ العـطـفـ . وـتحـقـقـ الـهـدـفـ . فـلـاـ مـانـعـ مـنـ تـرـكـ الصـومـ لـلـوـصـولـ إـلـىـ

الغاـيةـ مـنـهـ . وـيـظـهـرـ أنـ ابنـ سـيـناـ لـاـ تـفـزـعـهـ هـذـهـ النـتـيـجـةـ . بلـ هوـ يـلتـزـمـهاـ بـدـلـيـلـ أـنـ يـقـرـرـ

فيـ رسـالـتـهـ ، الصـلـاـةـ ، أـنـ الصـلـاـةـ تـنقـسـمـ إـلـىـ قـسـمـيـنـ . صـلـاـةـ بـدـنـيـةـ . شـرـعـتـ لـتـأـخـذـ بـإـلـاـنسـانـ

(١) كتاب بيان موافقة صريح العقول لصحيح التقول لابن تيمية ص ٤

إلى طريق ربه ، وصلة فكرية . وهذه هي التي تجتب على الخاصة والفلسفه . وأظنك لو سأله : وكيف تعنى الخاصة من الصلاة البدنية لقال لك : إن الصلاة إنما شرعت لتحقيق هدف معين . وهو الإقبال على الله والتأمل في ملكته . وما دام الفلسفه يقضون حياتهم في التأمل والتجدد ، وبيان ماعليه الحق من الجمال والجلال . فقد وصلوا إذن إلى الغاية . وأصبحنا بغير حاجة إلى الوسيلة . بل إنه ليقول في نهاية هذه الرسالة . (وجميع الأوامر الشرعية جارية مجرى ما شرحته في رسالتنا هذه) .

ويظهر أن هذا الموقف من النصوص الذي وقفه ابن سينا مضططر آلوجو دالتعارض الصريح بينها وبين ما ينطق به العلم فيرأيه . وما تقرره الفلسفه في مشكلة الخلود هذه وإن كان العلم وأهله والفلسفه مختلفه(١) قد سهل على نفسه أن ينظر إلى كل نص لا يحمله مدلولا في عالمه الفلسف . أو يتعارض مع ما اقتضى به من أفكار فلسفية . هذه النظرة . ولأنه الجن والشياطين

---

(١) لن أطيل على القاريء في مناقشة ابن سينا . وي بيان أن أدلة التي بني عليها القول بالأبديه كما تصورها . ونظرته إلى الإنسان على اعتبار أن كماله في أن يصير عقلا محسنا إنما هي أدلة ونظارات خاطئة ما كان يصح قط أن يضحي بالنصوص على هذه الصورة من أجلها . وإن كان ذلك لا يعييني من أشير إلى خطأ هذه الأدلة . وهذه النظارات . متخدنا من العلم الحديث نفسه ما يؤيدني في بعض المواقف .

فابن سينا قد ذهب إلى القول بوجود ذلك محيط بالعالم محمد لجهاته . وقال في وصفه إنه لا يجوز عليه سائر أنواع التغير . مستدلا على وجوده بأن الجهة أمر وجودي . ولا يمكن أن تقوم في خلاء . لأنه غير موجود . بل لا بد أن تقوم بجسم كرى يحدد القرب بمحطيه والبعد بمركيزه . ومستدلا على عدم جواز التغير عليه بأن كل تغير إنما يستلزم الحركة المستقيمة ، والحركة المستقيمة إنما تسير نحو جهة . ومعنى ذلك لوجاز التغير عليه أن تكون هناك جهة متحددة قبله لابه ، والدليل قد وصل بنا إلى أنه هو الذي يحدد الجهات لغيره .

وأنا أقول لابن سينا ؟ كون الجهة أمرا وجوديا غير مسلم . وعلى فرض أنها وجودية فلا مانع من أن تقوم بخلاء . إذ أن العلم قد أقر وجود الخلاء في العالم . وعلى فرض قيام الدليل على وجود محمد للجهات لا يجوز عليه التغير فإن ذلك لا يؤدي إلى التعارض مع الدين في شيء . إذأن عدم جواز التغير عليه لا يؤدي إلى أن غيره من الأفلاك – على فرض وجودها – لا يجوز التغير عليه حتى نصطدم بالنصوص . يقول الإمام الرازى في كتابه ( الأربعين في أصول الدين ) —

فِي عَالَمِ أَبْنَ سَيِّنَا ؟ وَكَيْفَ صَبَعَ فِي هَذِهِ الْآيَاتِ الْكَثِيرَةِ الَّتِي تَدْلُّ عَلَى وُجُودِ هَذِهِ السَّكَانَاتِ وَأَعْتَقَدَ أَنَّهُ - تَحْتَ تَأْيِيرِ رَأِيهِ فِي الْفَيْضِ . وَأَنَّهُ لَا يَخْلُو كَانِ مِنْ أَنْ يَكُونَ خَيْرًا مُحْسِنًا . أَوْ يَغْلِبُ خَيْرُهُ عَلَى شَرِهِ - قَدْ اضطُرَّ إِلَى إِنْكَارِ الْجِنِّ وَالشَّيَاطِينِ . بِاعتِبَارِ أَنَّهُمَا مُخْلُوقَاتٍ شَرِيرَةٌ لَا وظِيفَةَ لَهُمَا إِلَّا الْوَسُوسَةُ وَالْإِفْسَادُ . وَإِذْنَ فَلَتَكُنْ جَمِيعَ

---

(ص ٢٨١) ما نصه : !! (واعلم أن كثيرا من علماء الشريعة وعلماء التفسير قالوا : إن في وقت قيام القيامة تنحرق الأفلاك وتنهدم الكواكب . إلا أن العرش لا يتخرّب . والملك الأقصى هو العرش عندهم وإذا كان كذلك لم يلزم من قولنا : العرش لا يتخرّب . قدح في خراب السموات والعناصر . فثبتت أن ماذكروه لو صحيحاً لم يتطرق الطعن بسببه إلى ما وزد في القرآن ) !! وهو كلام جيد .

فإن قلت ابن سينا : ولتكن لم أكتف بهذا الدليل في بقية الأفلاك . بل قلت إنه قد ثبت بالرصد أن هذه الأفلاك الأخرى تتحرك بالاستدارة . فلا يمكن أن تتحرك بالاستقامة ، وذلك لأن الحركة المستقيمة تقتضي توجهاً إلى الشيء . والحركة بالاستدارة تقتضي صرفاً عنه . ولا يمكن أن تقتضي الطبيعة الواحدة التوجّه إلى الشيء والانصراف عنه . وإذا كانت طبيعة الأفلاك تأتي الحركة المستقيمة ، وسائر أنواع التغير تستلزمها . فإذاً لا يمكن أن يطرأ على بقية الأفلاك تغير . كالمحدد للجهات تماماً .

وأنا أقول لابن سينا : إن هذا الرصد الذي تدعى أنت وأمثالك أنه قد أثبتت أن هذه الأفلاك تتحرك بالاستدارة قد أثبتت اليوم في العلم الحديث أن الأفلاك لا وجود لها أصلاً - فضلاً عن أنها تتحرك بالاستدارة -

ولو سلمنا لك وجود الأفلاك وتحركها بالاستدارة . فهل يستلزم ذلك عدم جواز الحركة المستقيمة عليها ؟ الواقع أنه لا يستلزم ، بدليل أن (العجلة) التي تحركها تتحرك بالاستدارة وهي في الوقت نفسه تتحرك بالاستقامة ، وإنـ ، فليس هناك من دليل على عدم جواز التغير على هذه الأفلاك ، إذا سلمنا جدلاً بوجودها ، مع أن العلم الحديث ينكر ذلك .

والواقع أن ابن سينا في هذه المشكلة بالذات كان جديراً بالرثاء ، فهو قد قرأ لأرسطو وبطليموس ، وتصور العالم على أن الأرض مركز له ، وأن الأفلاك تحيط بها ، بعضها فوق بعض ، وهي متسمة لا خلاء بينها ، وأن الكواكب مثبتة فيها ، وأن في نهاية الأفلاك يوجد الفلك المحيط المحدد للجهات ، والذي يطلق عليه ابن سينا العرش ، وهذا الفلك

الآيات التي تدل عليها رموزاً وإشارات . ترمي إلى معانٍ أخرى فلسفية . وليس ذلك استثناءً، بحسبه . بل إن ابن سينا لا يتورع عن التصرّح به . فهو يقول في رسالته « تفسير المعوذة الأولى » : « قل أَعُوذ بِرَبِّ الْفَلَقِ . مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ . وَمِنْ شَرِّ غَاصِبٍ إِذَا وَقَبَ » المستعيد هو النفس الناطقة . والمستعاد منه الغاصق الواقب هو القوى

يتحرك بالاستدارة فيحرك الأفلاك معه ، ورأى أن الحرق والابتلام يتطلب الحياة ، وليس هناك في عالم الأفلاك حياة ، بل هي متلاصقة . ويتطابق الحركة المستقيمة ، وهي في رأيه متعدنة ، وأضاف إلى ذلك الإيمان بأن دوام الملة يقتضي دوام المخلوق ، والله دائم . وإن فيجب أن تدوم السماء على حسب ما هي من غير تغير أو تبدل ، ولما اصطدم في ضوء هذا بالنصوص كان عليه أن يقف أحد ثلاثة مواقف . فهو إما أن يقول : إن القرآن كاذب ، وينتهي به الأمر احتراماً للعلم والفلسفة إلى رفض الدين في صراحة ، أو يقول : إن هذا العلم وقد اصطدم بالدين من الواجب أن ترثي في قوله ، ثم يأخذ بعد ذلك في مناقشة أصوله ، وجدوا لو فعل ذلك ، أو يتحايل للجمع بين الطرفين ، وهذا هو الموقف الذي اختاره ، فآمن بالعلم وآمن بالنبي ، ونظر إلى الآيات المتعارضة مع العلم على أنها رموز جاء بها الدين على هذه الصورة متعمداً ، ليحمل الناس على عمل الخير . وإن كانت النتيجة الحتمية في رأي للموقف الأخير تتساوى مع الموقف الأول من رفضه القرآن وإعلانه كذب صاحبه . بل ربما كان الموقف الأخير أشد خطراً على الدين ، لأنه قد أهمل كل صاحب فكرة منها كانت متعارضة مع النصوص أن يقول : إن ما وارد في تعارضها من الآيات إنما هي رموز وإشارات . فيمسح بذلك الدين مسحاناً تماماً . ولكن يتبين للقارئ ، وهن الأسس العلمية الفلكية التي اعتمد عليها ابن سينا . فضحى بالنصوص من أجلها . أضاع بين يديه صورة أخرى لما يقرره الفلك الحديث اليوم . مما يتناقض مع الصورة التي آمن بها ابن سينا ، ولا يتناقض في كثير أو قليل مع الشرع إن لم يؤيدده . وهذه المعلومات الفلكية موجودة الآن في الكتب المدرسية . وتدرس على أنها حقائق قد فرغ العلم من تقريرها . فالأرض ليست مركز العالم كما يرى الفلك القديم . بل إن جميع الكواكب السيارة ومنها الأرض تدور حول الشمس ، وهذه الكواكب ليست مغروسة في أفالك متسمة متلاصقة ، بل هي منفصلة تمام الانفصال : والأجسام الفلكية أسطورة . ومعنى ذلك وجود الحياة بين الكواكب ، بل قد استطاع الفلكيون اليوم أن يحددوا بطرقهم الخاصة مقدار الحياة بينها ، وهذه الكواكب لا تتحرك بالاستدارة ، بل استطاع « كبلر » أن يثبت أنها تدور في مدارات بيضية ، وأنثبت العلم أيضاً أن أجسام هذه الكواكب ليست كما

الحيوانية «فهي ظلمة غاسقة متقدمة» ، ثم يقول إن قوله تعالى بعد ذلك : «وَمِنْ شُرِّ  
النَّفَاثَاتِ فِي الْعَمَدِ» . فيه إشارة إلى القوة النباتية ، فإن القوة النباتية موكلة بتدبير  
البدن وإنماه . والبدن عقد حصلت من عقد بين العناصر الأربع المختلفة . والنفاثات  
فيها هي القوى النباتية . فإن النفاث سبب في أن يصير جوهر الشيء زائداً في المقدار  
من جميع جهاته . وقوله تعالى «وَمِنْ شُرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ» إنما يعني به النزاع الماصل  
بين النفس والبدن . وذلك هو النزاع الذي نشأ بين آدم وإبليس . وهو الداء العضال .  
ولذلك أمرنا بالاستعاذه منه بالمبدا الأول أيضا .

تصورها ابن سينا من كبة من مادة أثيرية لاتقبل الحرق والالتام ، بل هي أجسام تشبه الأرض  
 تماماً . ولم يستثن العلم من ذلك إلا الشمس . فقد روى أخيراً أنها عبارة عن غاز متكافئ ، ويقرز  
العلم أيضاً أنه يوجد بجانب هذا العالم الذي نعيش فيه جاميع نشيطة كثيرة تسurg في فضاء  
لأنها له ، وما عالمنا الذي ترتبط به إلا جزء صغير مما هو موجود في ملك الله الكبير . . وإن  
فالجسام الفلكية لا وجود لها في الحقيقة ، والخلاف يقول بوجوده بين الكواكب . مقررات  
العلم اليوم ، والكواكب لا تسير في جرعة مستديرة ، بل في مدار يرضي ، وأجسامها  
ليست مخازة عن عالم العناصر . حتى تأتي الحرق والالتام ، بل هي كالأرض تماماً ، وليس  
العالم واحداً ، بل هناك عوالم كثيرة ، وإنما في هذه المشكلة بالذات لم يكن هناك من  
مقررات العلم - لو تحمل ابن سينا مما قيل به القدر وبحث بنفسه - ما كان يحمله على  
تأويل النص - فضلاً عن اعتباره رمزاً وإشارة - وأظنه لست بحاجة إلى الإسهاب في توضيح  
ذلك . بل لعلنا نجد من الدين ما يؤيد هذه الصورة الجديدة ، فالله يقول : «أَوْلَمْ يرَ الدِّين  
كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَا رَقَّا فَقَتَنَاهَا» . وفي ذلك إشارة - لو أردنا أن نقل  
ابن سينا - إلى تأييد الرأي الذي يقول اليوم بأن الشمس كانت وحدها ثم بردت أطراقتها ،  
وتقشرت ، فانفصلت عنها ، وأخذت تدور حولها ، ويقول أيضاً : «وَتَرَى الْجِبَلَ تَحْسِبُهَا  
جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مِنَ السَّحَابِ» صنع الله الذي أتفن كل شيء ، «أَلَيْسَ ذَلِكَ بِدَلِيلٍ - لو أردنا  
أن نقول كما فعل ابن سينا - على تحرك الأرض؟ وانا كانت الشمس غازاً متكتباً ، وهي  
أصل هذا العالم الذي نعيش فيه ، أصبح لنا أن نقول إن قوله تعالى : «ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ»  
وهي دخان ، فقال لها وللأرض إنتا طوعاً أو كرهاً ، قلتا أتينا طائعين ، فيه دليل  
على ذلك .

وأصرح من ذلك ماذكره في رسالته «تفسير الموعودة الثانية». فهو يقول في تفسير قوله تعالى: «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ مَلِكِ النَّاسِ إِلَهِ النَّاسِ مِنْ شَرِّ الْوَسُوْسَاتِ الْخَنَاسِ» هذه القوة المستعاذه منها ، والتي توقع الوسوسة في النفس هي القوة المتخالية التي تأخذ بالنفس إلى وجهة المادة ، بينما النفس بطبيعتها تتجه إلى أعلى . فهي تخنس أي تتحرك بالنفس إلى العكس . وهذا سميت خناسا ، ثم يقول في قوله تعالى: «الذِّي يُوَسُّوسُ

أنا لست من أنصار تأويل القرآن بما يقضي به العلم ، فالعلم في كثير من أحواله غير يقيني ، وإذا كان الفلكيون اليوم قد قلوا بأن الفلك القديم أوهام ، فمن يدرينا أنه لن يأتي في غد من يصف النظريات الفلكية السائدة اليوم بأنها أشد وها وبطانا ، وإنما أردت أن أشير فقط إلى أنه كلما تقدم العلم كلما كان أدنى إلى موافقة القرآن وعدم التعارض معه . وأنا لا أريد أن أترك هذا الموقف إلا بعد أن أبين كيف أن الفلك الحديث ييسر إلى حدهما تصور هذا الفناء على العالم . فإسحق نيوتن صاحب قانون الجاذبية يعال عدم وقوع القمر على الأرض . وعدم ابعاده عنها . بأنه واقع تحت قوتين متعارضتين . قوة الجذب التي تكون من الأرض له ، وقوة الطرد أو الدفع التي حصلت له عند انفصاله عن السكل الذي يدور حوله . ولو ترك لقوة الجذب وحدها لسقط على الأرض . ولو ترك لقوة الطرد وحدها لتهبت بعيدا في الفضاء ، ثم عم هذا التعليل فيسائر الكواكب التي تدور حول الشمس وسائل الأقارب التي تدور حول سياراتها ، وقد علل الفلكيون قوة الطرد الموجودة في سائر هذه الأشياء بأنها نشأت فيها يوم أن انفصلت عن أمها الشمس بسبب برودة بعض أطراها وتقلصها ، والذي يذكر تعليقا على ذلك قولنا : وإن من الممكن جداً في أي وقت - حتى على فرض أن الله ليس بفاعل مختار لعالم . وليس له أن يمدمه متى شاء - تضعف فيه قوة الدفع أو الجذب أن يخرب العالم . لأن الكائنات في مثل هذه الحالة لا يسيطر عليها إلا قوة واحدة ، فإن كانت قوة الطرد تأثرت في الفضاء ، ويتحقق حينئذ قول الله تعالى «إِذَا الْكَوَاكِبُ اتَّثَرْتُ» وإن كانت قوة الجذب اصطكبت الكواكب بعضها بعض ، وفي العالم على كل حال ، وأرجو من القارئ أن يلاحظ أن هذا التعليل المادى لنشأة العالم ليس كافيا ، فإن هذه الكائنات إذا كانت منفصلة عن الشمس

في صدور الناس ) : إن معناه أن القوة المتخيلة تو سوس في الصدور التي هي الماطية الأولى للنفس ، ثم يقول بعد ذلك في قوله تعالى « من الجن و الناس » : الجن هو الاستئثار . والإنس هو الاستئثار . فالأمور المستترة هي الحواس الباطنة . والمستأنسة هي الحواس الظاهرة . إلى آخر ما يقوله ابن سينا في تفسير هذه الآيات . مما يدل دلالة قاطعة على أنه كان ينظر إلى الجن والشياطين على اعتبار أنها الغرائز والقوى الحيوانية التي تحرك في النفس الشهوة . وتعوقها عن الصعود إلى عالم العقل . والتحقيق في الملوك الأعلى .

وقد أكد ابن تيمية (١) القول بأن ابن سينا كان يقول بإنكار الجن والشياطين . وإن كان الأمر - في رأي - بعد الذي قدمناه من تفسيره لا يحتاج إلى هذا التأكيد . وهكذا نجد ابن سينا في نهاية المطاف ينتهي به الأمر إلىبعد عن طبيعة البرىء بعده تماما . فابن سينا وإن حاول التوفيق بين الدين والفلسفة جاهدا . إلا أن الأمر قد انتهى به أخيرا إلى التضجيج بنصوص الدين . وهذا ليس عملا ناجحا في عرف الموقفين .

---

بسبب البرودة والتقلص ، فأى شيء و hereby هذا النظام والدقة والعافية ؟ أهى الصادقة وحدها ؟ أم من الواجب أن نعتقد أن ذلك بفعل صانع حكم ؟  
بقى بعد ذلك أن نناقش فيما اعتمد عليه في تأويل الآيات التي وردت في كيفية النعم والعقاب الحسينين من أن غاية الإنسان بما هو إنسان إنما هي في أن يصير عقلا محضا ، وأنا أقول له : إن غاية الإنسان بما هو إنسان في أنه لا يصير عقلا محضا . بل يبقى مزيجاً من الروح والبدن مع علو الروح على الجسد والاعتناء بها أكثر . وإذا ذُكرت على عيناً أن نبني النصوص التي وردت في ذلك على ظاهرها . معتقدين أنه من كمال الإنسان وثمام شعادته أن يجمع بين اللذة العقلية والجسمية . وإذا فلم يكن هناك باسم العلم أو باسم الفلسفة المفهمة ما يؤدى إلى إهدار النصوص واعتبارها بموزاً وإشارات .

(١) البوات . ص ٢١٠ .

## الفصل الثاني

( المأمور )

### أثر التوفيق

لن أطيل على القارئ في هذا الفصل ، فحسبه جهداً وحسبي أيضاً ما قدمنا . وإنما صفحات قليلة سأشير فيها إلى أثر التوفيق بالنسبة للدين وللفلسفة ، ولابن سينا نفسه ، ومركزه في نظر رجال الدين .

فابن سينا أمام اعتقاده العلمي والفلسفي بأبدية السيماء على صورتها الراهنة ، ورأيه في سعادة الإنسان ، وأنها تمام المعرفة . قد قال : إن الآيات التي وردت مخالفة لذلك إنما هي رموز وإشارات ، وأخذ يشرح ماترى إليه الآيات من معانٍ خفية شرعاً يغسل إليها بعده أنك أمام أفراد كار فلسفية لانصوص دينية ، وابن سينا حينما افتح أمامه هذا الباب لم يتورع أن يلتجئ فيه إلى نهايته . فالتكليف الشرعية كالصلة إن هي إلا أشياء يقصد الشرع منها إلى تكثيل النفس ، ومتى حصلت الغاية فلا داعي إذن إلى الوسيلة ، وابن سينا حينما اقتضاه منطقه في الفيض إلى القول بأن كل ما يفيض عن الله يجب أن يكون خيراً محسناً أو شيئاً يغلب خيره على شره ، ورأى أن الجن المتمردة والشياطين في نظر الشرع كائنات شريرة ، قال محافظة على نظرته : إنها عبارة عن الغرائز ، وحين اصطدم بقصة آدم وإبليس لم يتورع عن أن يقول إن هذه قصة رمزية تشير من بعيد إلى قصة الصراع بين الروح والجسد . وحين رأى أن عقول الأفلاك هي ما يعنونه الشرع باسم الملائكة ، وهي في رأيه كائنات مجردة ، ومن الحال أن تلبس بال المادة ، ورأى الشرع أو بعبارة أخرى النبي يضع عليها من الأوصاف ما يفيده تلبسها بهذه المادة كرؤيتها وسماع صوتها ، قال إن النبي لا يراها على حقيقتها بعينه رؤية تأتي عن هذه الملائكة نفسها ، بل يراها من داخل نفسه ، أو بعبارة أخرى كانت هذه الأوصاف المحسوسة أو هاماً صنعتها الخيالة . فإذا أضفنا إلى ذلك أن نظريته في الفيض تسلم إلى القول بوحدة الوجود . وأن رأيه في السعادة وهي أن يصير الإنسان عقلاً محسناً

تعتبر خطوة إلى القول بالاتحاد كامتداد للقرب الذي صرخ به . رأينا إلى أي حد كانت هذه الآراء مصدر شر على الدين . والعجيب الذي أدهش له أنني كنت إلى وقت قريب جداً أعتقد أن هذه الآراء التي تظهر في بيتنا المصرية الفينة بعد الفينة إنما هي من فعل أصحابها . وإذا في أرى أن هذه الأفكار كان لها أصل عند ابن سينا . مما يجعله في رأي من ناحية النتائج التي وصل إليها توفيقه رأس أولئك الذين يريدون أن ينالوا من طبيعة الدين . فقوله بالفيض . وتبشيره بالرمزية . وأن للقرآن حقائق غير مايفهم من ظاهر النص . كان له جدّى كبير فيمن جاء بعده ، ولعل من هؤلاء ابن عربي . فهو يصرح بالوحدة الازمة على القول بالفيض ، ويتحقق قضية الرمزية . ويأخذ في تفسير القرآن - متأسياً في ذلك بابن سينا - تفسيراً يصل به أخيراً إلى أن يجعل القرآن نفسه ينطق برأيه في وحدة الوجود . كما فعل ابن سينا من قبله في جعله القرآن ينطق بحقائقه الفلسفية .

وإذا قال ابن سينا : إن الصلاة بهياتها المعروفة لاتجحب على الخاصة ، فليعمم ابن عربي وليقل : إن الحب الكامل إذا وصل إلى المرتبة الأخيرة ( فخره جبار )<sup>(١)</sup> . ومعنى هذا سقوط سائر التكاليف عنه . وهو بذلك لم يبتعد عن منطق ابن سينا . وإذا كان ابن سينا يرى أن قصة إبليس وأدم هي قصة رمزية تشير إلى نوع الصراع بين الروح والجسد . فإذا جاء رجل بعد ذلك - كما حصل ( ٢ ) - وأنكر واقعية بعض القصص التي وردت في شأن الأمم الماضية وقال : إنها قصص صاغها النبي بخياله القوية ليحمل الناس على الفضيلة لم يكن بعيداً عن ابن سينا . ومعنى هذا أن تستحيل قصص القرآن من حوارث واقعية إلى حوارث مبتكرة ألفها رجل جدير بأن يحتل مكانه بين مؤلفي القصص « كديكينز » و « تولوستوي » و « جوته » . وهو وإن أضفى على النبي مدحاً من هذه الناحية إلا أنه يسلب كتابه احترامه وقداسته :

والغريب أن رأيه في الجن والشياطين . واعتقاده أن ذلك عبارة عن الغرائز . وتضحيته بالنصوص التي لا تحتمل التأويل في وجود مثل هذه الكائنات . مازالت

(١) فلسفة الأخلاق في الإسلام ص ٢١٦

(٢) كما يقرر الآن خلف الله في رسالته .

تجد له صدى حتى في عصرنا الحاضر . ناسين أن تحويل النصوص في هذه الأشياء إلى استعارات تمثيلية من شأنه أن يؤدي في النهاية إلى بطلان القرآن كله ولعل مما يثير في النفس عجباً أكبر أن ابن سينا يعتبر بنتائجه التي انتهى إليها أستاذًا للمستشرقين الذين اخذوا من الاستشراق وسيلة للطعن في الدين . فآخر أسطورة ابتكرها هؤلاء هي أسطورة الوحي الداخلي . أو ازدواج الشخصية . ومعناه أنَّ محمدًا لم يكن نبياً يتصل بالسماء ، ولم يكن كاذبًا عن عمد ، وإنما هي أفكار استقرت في عقله الباطن ، ثم ظهرت بعد ذلك على لسانه . كانتها آية من عالم الغيب البعيد . الواقع أن شخصيته الداخلية هي التي تملّى على شخصيته الظاهرة هذه الأفكار . وهو مخدوع . فقل لي بربك أيها القارئ الكريم . أليس هذا يعتبر نتيجة لرأي ابن سينا في النبوة ؟ فإن سينا يرى أن النبي بقوته القدسية يتصل بالعقل الفعال ، ثم تأتي هذه الحقائق في نفسه ، فإذا أخذت طريقها إلى عالم الحسن أعطتها المخلية من عندها أو صافا حسيّة تجعلها متجانسة مع عالم الظاهر ، فيرى في هذه الحالة شخص الملك ، ويسمع كلامه ، ويتصور المعانى بصورة الحروف والأشكال ، الواقع أنه لم ير ملكاً ، ولم يسمع كلاماً . ولم يتلق قرآناً على معنى هذه الآيات التي نرددتها ، وإنما هي أشياء صنعتها مخلية ، فإذا لم يستطع ابن سينا أن يقدم دليلاً صحيحاً على وجود العقل الفعال ، وبقيت بعد ذلك قصة الوحي الداخلي ، فلن السهل جداً أن نستبدل بالعقل الفعال العقل الباطن . ويأخذ التفسير طريقه إلى النهاية ، ومعنى هذا تحويل النبي من رجل في أعلى قمة من البشرية إلى رجل مريض استبدلت به بعض وساوس تتصل بإصلاح الجماعة ، فأخذت تفيض على نفسه ، متلبسة بخيالات رائعة ، صورتها مخلية مصروّع أو مخدوع ، وهكذا يصل الأمر في النهاية إلى رفض ما جاء به ، والخط من شأنه ، ثم أليس يقتضي منطقه في النبوة أيضاً أن يكون القرآن من عمل محمد ؟ وهو بذلك يعتبر أستاذًا لأن ينكشـر أن يكون القرآن كلام الله وينسبه إلى الرسول .

إنني أعتقد أن ابن سينا حين تورط في القول بالفيض . واعتقد أن الأبردية هي كما هي في عالم السماء ، وأن كل الآيات التي جاءت في ذلك رموز وإشارات قد قضى على النصوص الدينية بالموت ، وفتح باباً لا ين عرب وغيره من يريدون أن يفلتوا من التعاليم الدينية في النهاية ، وأنه بذلك قد استغل من القرآن

الثقة به ، كما أن رأيه في النبوة قد فتح أمام الناس باب الشك فيها . والطعن في ثبوتها : ما يجعلنا نقرر مطمئنين أن أثر التوفيق بالنسبة إلى طبيعة الدين - كان من شر الآثار على الإطلاق .

وكذلك كان أثر التوفيق بالنسبة إلى الفلسفة ، فإن ابن سينا قد عرض مذهبه الذي هو مزيج من التعاليم الأرسطية والإسلامية على أنه حقائق فلسفية ، ووحدة ملتبسة ، يوحيها المنطق .. ويدعوها البرهان .. فكان من السهل جداً على من يتصدى لنقده أن يبين ما تشتمل عليه آراؤه من وهن وتجزؤ وتضارب ، وهكذا كان ، فإن الغزالى ومن لف لفه ، كالشهرستاني وغيره .. من حملوا لواء المعارضه العقلية لهذه الفلسفة ، قد نجحوا في إصايتها باسم العقل في مواطنها الضعيفة ، وأعني بها تلك المواطن التي كان يحاول فيها ابن سينا أن يرد آراءه الدينية إلى حقائقه الفلسفية .

والواقع أن كل تعديل أدخله ابن سينا على فلسفة أرسطو ليرضى الدين ، كان موضعًا صالحًا جدًا للهاجمة منه والطعن فيه ، وسوف أستعرض مع القارئ بعض هذه المواطن ، ولتكن أولها هو منهج ابن سينا في إثبات الله ، فإنه قد عدل عن دليل أرسطو ، لأنه لا يؤدي إلى أن الله علة فاعلة للعالم ، إلى دليله هو في الواجب والممكن ، ورغم الباعث الطيب الذى كان يحمل ابن سينا على ذلك ، وما بذلك من جهود في سبيل أن يصل من هذا الطريق إلى إثبات الله الخالق ، فإننا نجد أن عمله هذا لم يخل من نقد ، فابن رشد في مواطن كثيرة من كتابه « تهافت التهافت »(١) ، يقرر في صراحة أن هذا الدليل جدل لا برهان .

وعلى فرض صحة هذا الدليل ، ونجاحه في إثبات واجب لا علة له ، فإن ابن سينا - كما قررنا وكما يوافقنا على ذلك الغزالى(٢) وابن رشد(٣) - لم يستطع باسم العقل أن يجعل من خصائصه أن يكون واحدا وبسيطاً وإن فوجود الله . ووحدته ، وبساطته ، تصبح من غير شك موضعًا للشك إذا اعتمدنا في إثباتها على أدلة ابن سينا وحدها . فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى رأيه في أن الله يعلم ذاته وغيره :

(١) ص ١٧ و ٧٢ و ٧٥ (٢) تهافت الفلاسفة ص ٣٥ وما بعدها

(٣) تهافت التهافت ص ٧٤ و ٧٩ .

فإننا نرى أنه رغم ما حاوله من إثبات أن ذلك لا ينافي البساطة في شيء لم يستطع فقط مع التزام رأيه في العلم ، وأنه عبارة عن تقرير الصورة في العالم ، أن يفر من إشكال السكرة .

إذا تركنا مشكلة الصفات إلى مشكلة القدوم ، وما جاؤه من القول بالفيض . وتقريره هذا على أنه من القضايا العقلية الفلسفية التي يصل إليها الإنسان بعقله . فإننا نجد أن رأيه هذا - وخصوصاً ماذكره في تفصيل فكرة الوساطة - من أجدر الآراء بالتمكّن ، بما حل الغزالي على أن يقول له ولمن كان على رأيه : إن ما ذكرتموه تحكمات . وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاها الإنسان عن متام رأاه ، لاستدل به على سوء مزاجه ) (١) . ويوافقه ابن رشد على ذلك ناعتاً كل ما قيل في تفصيل الفيض بأنه خرافه ) (٢) . ومسليماً مع الغزالي بأن ابن سينا يلزم في مسألة الفيض أن يكون الله خالقاً بالطبع ) (٣) .

وإذا كان ابن سينا قد قدم آرآمه كلها باسم الفلسفة . وقد تبين بعد النقد أن بعضها على حد تعبير ابن رشد - خرافه . فمعنى ذلك هدم الثقة بالفلسفة كلها . كما أدى من قبل اعتبار بعض الآيات رمنا وإشارة إلى هدم الثقة بالقرآن كله . ولذلك كان كثيراً ما يرد ابن رشد في مواضع متفرقة ) (٤) من كتابه « تهافت التهافت » ، أن ابن سينا قد غير مذهب القوم في الإلهيات حتى صار ظنياً .

إذا تركنا أثر التوفيق في الفلسفة من حيث قيمتها الذاتية . إلى أثره باعتبار الهدف الذي كان يرمي إليه ابن سينا من توفيقه . وهو رفع العداء عن الفلسفة . لنرى نتيجة ذلك . فإننا نجد أنه قد فشل أيضاً في مهمته . بل ربما كان أثره من هذه الناحية عكسيّاً . فإن أهل السنة أولًا كانوا يدركون - فيما يعتقد - أن الآراء اليونانية تخالف الشريعة في الجملة . وبعملية التوفيق هذه تبين إلى أي أحد تسلم الدراسة الفاسدبة إلى البعد عن طبيعة الدين بعدها تماماً . ولذلك لم يكن غريباً أن يستمر عداء الفلسفة على أشدّه . وأن يضطهد كل من يتصل بها عن قرب أو بعد ، وأن تفتت كتبه ، وأن تحرق على مرأى وسمع من الناس ، كما حصل لعبد الإسلام بن عبد الوهاب .

(١) تهافت الفلاسفة ص ٢٩ (٢) تهافت التهافت ص ٦٥

(٣) المرجع السابق ص ١١١ (٤) ص ٦٥٩٤٩

الملقب بـ رُكْن الدِّين . فقد أحرقت كتبه الفلسفية بعد مهاجمة داره واستخراجها منها في مظاهرة علنية (١) . وقد حُكِمَ على عبد السلام هذا بأنه فاسق . وجرد من طبلسان العلامة . وزج به في السجن .

بل إن المسألة كانت تصل أحياناً إلى حد استباحة دماء المشتغلين بها . حتى وإن كانوا من العلماء الذين يؤدون للدين أجل الخدمات . وأكبر مثل على ذلك هو سيف الدين على الأدمى . فإنه لا تصاله بالفلسفة قد اتهم بأنه فاسد العقيدة . ويقول بالتعطيل . وينذهب مذهب الفلسفه . وكتب بذلك محضر في القاهرة وقع عليه الكثيرون واستباحوا دمه ، فلم يجد سيف الدين بدا من أن يفر إلى الشام ، وأن يستغلي بالتدريس هناك في إحدى المدارس بدمشق ، ولذلك لم يلبث أن عزل منها لاتهامه في الشام بمثل ما اتهم به في مصر (٢)

والواقع أن الأمر لم يقف عند حد الاضطهاد . بل جأ الفقهاء - وعلى الأخص المتأخرُون منهم كابن الصلاح وابن تيمية وتابع الدين السبكي والسيوطى - إلى إصدار الفتاوى بتحريم الاشتغال بالفلسفة ، حتى إنه قد بلغ الأمر ببعضهم كابن الصلاح وابن تيمية إلى تحريم الاشتغال بالمنطق أيضاً ..

وإليك بعض ما أجاب به ابن الصلاح على استفتاء وجه إليه بشأن الاشتغال بالمنطق والفلسفة قال : (الفلسفة أسر السفه والانحلال ، ومادة الحيرة والضلال . ومثال الزيف والزندقة ، ومن تفلسف غميته بصيرته عن محاسن الشريعة المظهرة . المؤيدة بالحجج الظاهرة ، والبراهين الباهرة ) ثم يقول عن المنطق « وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ومدخل الشر شر » ، ثم ينتهي أخيراً إلى تحريم الاشتغال بالمنطق والفلسفة بهذا الضرب على أيدي المشتغلين بهما . داعياً إلى اضطهادهم في كل شيء حتى في الرزق والحياة (٢)

وفي رأيي أن هؤلاء بحكم عاطفهم الدينية كانوا معذورين في هذا التصرف بعض الشيء . فقد انصل المعتزلة بالفلسفة ، فحصل بعد اتصالهم بها أن حل النظام وغيره على

(١) التراث اليوناني . مقالات لكتاب المستشرقين ص ١٣٦

(٢) المرجع السابق ص ١٦٣

(٣) فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد ص ٣٥

رجال الحديث واتهموهم بالكذب، وطعنوا في روایتهم.. مما قلل ثقة الناس بالأحاديث المروية عن رسول الله كلاماً. وأكبر الأظن أنه لو قدر للمعتزلة أن يعيشوا وأن يسيطروا إلى النهاية، فقدت الشريعة بحكم هذه الدعوة الجريئة إحدى دعامتها. وهي السنة المنظورة التي نعتمد عليها في تفصيل كثير مما يتعلق بالتكليف المنفروضة علينا. وأكثر من هؤلاء أنهم - كما قلنا - قد قاموا باضطهاد رجال الحديث اضطهاداً يدل على جمود في العقل من ناحية، وعلى قسوة في الطبيعة من ناحية أخرى. مما يدل على أن الإنسانية السامية بصفتها الأصلية.. وما النسخ الفكري والعاطفة الحانية.. لم تكن متوفرة فيهم، وكان ذلك في نظر أهل السنة لاشتغاظهم بالفلسفة.. وما كاد أهل السنة بعد انتصارهم في عهد المتوكلي يفرغون من خصومهم المعتزلة بعد أن أجهزوا عليهم حتى ظهر هؤلاء الفلاسفة الذين انتهت زعامتهم إلى ابن سينا. وكانت نتيجة هذه الفلسفة التي اعتمدواها ضعاف الثقة بالقرآن أيضاً. كما وصل إلى ذلك بحثنا. فإذا كانت هذه الفلسفة قد جزت في عهد المعتزلة إلى ضعاف الثقة بالحديث، وجرت بحكم التتابع التي وصل إليها التوفيق على أيدي الفلاسفة إلى ضعاف الثقة بالقرآن أيضاً. فليس من المستغرب إذن أن يحارب هؤلاء الذين يتميزون بعاطفة دينية قوية هذه الفلاسفة.. وكل ما يتصل بها.. إبقاء الدين.. ورعاية لقداسة مصادره.

وليس معنى ذلك أنني أفر هذه الطريقة في المحاربة التي أدت إلى وأد حرية الرأي في الشرق، وتبع ذلك كنتيجة لازمة تقهقر المدنية الإسلامية.. وبطلان أسباب التحضر فيها.. معتقداً أن ترك الحرية لهذه الفلسفة كي تعيش سافرة.. ثم محاولة الرد عليها بالحسنى.. وبيان ما تشتمل عليه من ضعف.. قد يكون أنجع في المعالجة من تحريمها.. واضطهاد المشغلين بها.. مما يؤدي في النهاية إلى إثارة الرغبة في قرامتها سراً، واتخاذ كتبها صبغة الشهيد الذي لا يسمح له بالحياة والنور، ولو تركوها تعيش سافرة لما استطاعت أن ترفع رأسها في كبريات.

والنتيجة بعد كل هذا أن التوفيق بالنسبة للفلسفة لم يؤد إلى تخفيف الاضطهاد عنها.. بل ربما زاده اشتعالاً، كما أدى إلى تعقيدها وتقليل الثقة بها.. مما يجعلنا نقرر أن أثر التوفيق بالنسبة لهذه الفلسفة أيضاً لم يكن خيراً من أي وجه.. بل كان شرّاً على الإطلاق.. والآن وقد انتهينا بك أيها القارئ إلى بيان أثر التوفيق السيء بالنسبة للدين

والفلسفة .. فإن من السهل عليك بعد ذلك أن تدرك إلى أى حد أصبح ابن سينا مكروها عند رجال الدين . ولم يشفع له قط ما قدمه من آراء نافعة . وما كان يبغىه من نصرة الدين والعمل على الدفاع عنه . تلك الآراء التي لم يتورع الغزالي عن الاستفادة منها . وترددها وادعائهما لنفسه . وخصوصا في كتابه « معارج القدس » فإن من يقرأه يجد نفسه أمام أفكار سينوية . قد تكون بنص تعبيره أيضا(١) . والتي لم يتورع الرازي أيضا عن الاستفادة ببعضها . فقد اختار دليل ابن سينا في إثبات الواجب . وعمل على تدعيمه . وإن من يقرأ رسالة التوحيد للأستاذ الإمام محمد عبده . وخصوصا في ذلك الفصل الذي عقده لبيان إمكان(٢) الوحي . ليجد نفسه أمام أفكار ابن سينا نفسه في إثبات القوامة للقدسية للنبي . فإن ابن سينا رغم كل هذا هو في نظر رجل كابن تيمية ملحد قد رضع الإلحاد في بيته له اتصال بالشيعة الباطنية .(٣) وهو في نظر ابن الصلاح مارق عن الدين . وراغب في هدمه وتفويضه ، وإن شئت فاسمع إلى ما يقوله في الإجابة عن سؤال وجه إليه بشأن ابن سينا . وهل تجوز القراءة في كتابه ؟ فإنه يقول في شأن سائليه : إنهم لا يجوز لهم ذلك : ومن فعل ذلك فقد غدر بدينه . وتعرض للفتن العظمى ، ولم يكن ابن سينا من العلماء . بل كان شيطانا من شياطين الإنس (٤) .

ولتكن هل كان ابن سينا شيطانا حقا ؟ أنا لاأشك قط في أن النتائج التي وصل إليها ابن سينا في توفيقه تعتبر من أخطر الأشياء على الدين . ولكن لأرى ذلك مبررا لإطلاق ابن الصلاح لقب الشيطان عليه ، وأعارض تمام المعارضة ادعاء ابن تيمية بأن ابن سينا - كحقيقة الباطنية - كان يهدف إلى هدم الدين وتحطيم أعلامه ، فإن ابن سينا كان نبيلا في عمله ، وكانت أشرف الأحسىس هي التي تسسيطر عليه وقت أن قام بعمليه التوفيق هذه ، وإن خانه منطقه ، وما ترتب عليه من نتائج فقد رأى أن الفلسفة تعلي من شأن الله ، وتضفي عليه خصائص هي أعلى وأكمل مما يبيده ظاهر النص ؛ فخاول أن يرد ظاهر هذه النصوص إلى هذه الخصائص ، ليحقق الله الـكمال المطلق ، وابن سينا يوم أن دافع عن القدم ، وآزر القول به ،

(١) راجع ص ١٦ من المعارض و ٢٥٨ من التجاة مثلا (٢) راجع ص ١١٠ و ١١١

مثلا من الطبعة التاسعة (٣) مجموعة الرسائل الكبرى ص ١٣٨

(٤) فتاوى ابن الصلاح ص ٣٤

لم يكن يقصد من ذلك إلا الاحتفاظ لله بالشبات وعدم التغيه ، وابن سينا حينما نظر إلى النصوص المتعلقة بالمعنى الحسي في الآخرة عن عليه أن تكون نهاية الإنسان في الآخرة كما هي في الدنيا ، فيظل غارقا في الماديات . وهي عنده أساس كل شر . فـأراد أن يرفع بالإنسان إلى أعلى من نوحيه . وأن يزوج به في عالم العقول والملائكة لم يعيش معهيدا بتعقله . والقرب من ربها . وابن سينا حينما رأى أن الذي لا يمكن أن تكون رؤيته للملائكة وهو متلبس بالمادة نـاشـأة عن الملك نفسه . بل هي آنية من داخل نفسه . لم يكن يرى لأكثر من تطهير الملائكة وإبعـادـهم عن ملابسة هذه الأشياء الحسية الدنسة . . .

وهكذا نجد أن ابن سينا في جميع أفكاره التي أبعدته عن طبيعة الدين ، واستلزمـت كل هذه النتائج السيئة ، لم يكن يقصد إلا الخـيـر ، والتالي من تاريخ الرجل أنه كان كثير الإعظام للنبوة ، وكان في أغلب أحواله يحافظ على الصلاة هو ومن يحيط به ، مما يدل على أن هذه الأفكار لم تـكـن إلا مجرد نتائج استلزمـتها هذه الأحاديس الطيبة التي كانت تتحول في نفسها

ومـالـاشـكـ فيـهـ أنـ الرـجـلـ قدـ أـخـطـأـ فيـ عـمـلـيـتـهـ هـذـهـ .ـ وـبـالـتـالـيـ فـمـاـ تـرـتـبـ عـلـيـهـ مـنـ أـفـكـارـ ،ـ وـلـكـنـ الرـجـلـ كـانـ مجـهـداـ ،ـ فـهـلـ يـشـفـعـ لـهـ حـسـنـ نـيـتـهـ ،ـ وـكـبـيرـ اـجـتـهـادـ فـيـ تـزـيـهـ اللهـ وـتـجـيـدـهـ ،ـ وـتـبـشـيرـ بـهـذـهـ المـبـادـيـهـ الـتـيـ تـدـعـوـ إـلـىـ إـلـيـاثـ الرـضـيـلـهـ ،ـ وـاجـتـنـابـ الشـرـ ،ـ فـمـوـقـفـهـ مـنـ اللهـ لـلـحـسـابـ يـوـمـ الـقـيـامـةـ ؟ـ أـنـاـ لـاـ أـرـيدـ أـنـ أـفـطـعـ بـذـلـكـ فـأـحـكـمـ بـنـجـاتـهـ اـعـتـمـادـاـعـلـىـ مـاـ يـرـاهـ الغـزـالـيـ نـفـسـهـ فـيـ كـتـابـهـ وـ فـيـصـلـ التـفـرـقـةـ ،ـ مـنـ أـنـ مـنـ يـطـلـبـ الـحـقـ وـ يـجـهـدـ فـيـ سـبـيلـ الـوـصـولـ إـلـيـهـ ثـمـ مـاتـ مـنـ غـيرـ أـنـ يـصـلـ فـهـوـ أـدـفـيـ إـلـىـ أـنـ يـكـونـ مـعـذـورـاـ ،ـ وـلـكـنـ أـرـجـوـ وـالـرـجـاءـ شـيـءـ ،ـ وـالـعـقـيـدـةـ شـيـءـ آـخـرـ .ـ أـنـ أـلـقـاءـ فـيـ الـآـخـرـةـ ،ـ وـأـنـ أـتـسـاقـ وـإـيـاهـ السـكـوـسـ المـتـرـعـةـ بـالـشـرـابـ فـيـ ظـلـ أـشـجـارـ الجـنـةـ الـوـارـفـةـ ،ـ وـعـنـدـ مـسـيـلـ أـنـهـارـهـ الـجـارـيـةـ .ـ وـالـوـلـدانـ الـمـخلـدـونـ يـقـومـونـ عـلـىـ خـدـمـتـنـاـ .ـ وـالـحـورـ الـعـينـ تـعـمـلـ فـيـ دـلـ عـلـىـ مـرـضـاتـنـاـ .ـ وـعـيـنـ اللهـ تـكـلـوـنـاـ .ـ وـتـرـعـانـاـ ،ـ وـرـضـاـهـ يـحـيـطـ بـنـاـ مـنـ كـلـ نـاجـيـهـ ،ـ وـقـدـ خـلـتـ الجـنـةـ مـنـ الشـرـ وـالـأـحـقـادـ .ـ وـأـصـبـحـتـ جـمـيـلـهـ طـيـبـةـ ،ـ فـأـقـعـهـ حـيـثـنـدـ بـأـنـ هـذـهـ الـحـيـاةـ الـتـيـ قـرـأـنـاـهـ فـيـ الـكـتـابـ الـعـزـيزـ قـبـلـ أـنـ تـلـقـاـنـاـ وـتـلـقـاـهـاـ .ـ هـيـ أـسـىـ مـنـ جـنـتـهـ الـعـقـلـيـةـ الـتـيـ لـاـ نـعـرـفـ أـيـنـ مـشـواـهـاـ .ـ رـحـمـ اللهـ أـبـنـ سـيـناـ .ـ وـطـهـرـ الـدـينـ مـنـ أـدـرـانـ أـفـكـارـهـ .ـ وـالـحمدـ للـلهـ أـولاـ وـآـخـرـاـ .ـ (ـ اـتـهـيـ )

## ثبت بعض المراجع المأهولة

- |  |   |
|--|---|
| <p>٢٧ التنبيه والإشراف للسعودي</p> <p>٢٨ بيان موافقة صريح المقول أصحيح المنقول<br/>لابن تيمية</p> <p>٢٩ تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور</p> <p>٣٠ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية<br/>للرحوم مصطفى عبد الرزاق باشا</p> <p>٣١ تيسير الوصول إلى جامع الأصول للزبيدي</p> <p>٣٢ تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة</p> <p>٣٣ توفيق الرحمن للتوفيق بين ما قاله علماء الهيئة<br/>وبين ما جاء في الأحاديث الصحيحة وآيات<br/>القرآن . للشيخ بختيت</p> <p>٣٤ تاريخ الخلفاء للسيوطى</p> <p>٣٥ العقيدة الإسلامية لجورجى زيدان</p> <p>٣٦ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم</p> <p>٣٧ تهافت الفلسفة للغزالى</p> <p>٣٨ تهافت لابن رشد</p> <p>٣٩ تفسير الموعدة الأولى لابن سينا</p> <p>٤٠ د . الثانية د .</p> <p>٤١ دائرة المعارف الإسلامية مجلد ١ عدد ٤</p> <p>٤٢ دروس في تاريخ الفلسفة للأستاذين<br/>مذكور وكرم</p> <p>٤٣ رسالة الفعل والانفعال لابن سينا</p> <p>٤٤ د . الموسيقى د .</p> <p>٤٥ د . في سر القدر د .</p> <p>٤٦ د . في ذكر أسباب الرعد د .</p> <p>٤٧ د . في الحث على الذكر د .</p> <p>٤٨ د . في الطبيعيات د .</p> <p>٤٩ د . في الأجرام العلوية د .</p> <p>٥٠ د . في الحدود د .</p> | <p>١ القرآن الكريم</p> <p>٢ الملل والنحل للشهرستاني</p> <p>٣ الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي<br/>للكتور محمد البهى</p> <p>٤ الانتصار للخياط تخرج نيرج</p> <p>٥ إخبار العلماء بأخبار الحكام للقفاطى</p> <p>٦ التراث اليونانى دراسات لكتاب المستشرقين<br/>ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى</p> <p>٧ الكامل في التاريخ لابن الأثير</p> <p>٨ المقابلات لأبي حيان التوحيدى</p> <p>٩ الفوز الأصغر لابن مسكونيه</p> <p>١٠ الفلسفة الإغريقية للكتور محمد غلام</p> <p>١١ الإشارات لابن سينا</p> <p>١٢ الرسالة العرشية</p> <p>١٣ النجاة</p> <p>١٤ الشفاء</p> <p>١٥ الرسالة الصمدية</p> <p>١٦ إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم<br/>لابن سينا</p> <p>١٧ النبوات لابن تيمية</p> <p>١٨ أنثولوجيا أرسطو ( ليدين )</p> <p>١٩ آراء أهل المدينة الفاضلة لفارابى</p> <p>٢٠ الهيئة والإسلام حلبة الله الشهيرستاني</p> <p>٢١ المقالات لأرسطو تلخيص ابن رشد</p> <p>٢٢ أرسطو للكتور عبد الرحمن بدوى</p> <p>٢٣ العقائد العمندية تحاشية الإمام محمد عبد</p> <p>٢٤ الرسالة العرشية لابن تيمية</p> <p>٢٥ الوجه المحمدى للسيد رشيد رضا</p> <p>٢٦ الرسالة النيروزية لابن سينا</p> |
|--|---|

٥١ رسالة العهد ٥٢ د في السعادة ٥٣ د في أقسام العلوم العقلية ٥٤ د في علم الأخلاق ٥٥ د الصلاة ٥٦ د في الزيارة والدعاء ٥٧ د في الشفاء من خوف الموت ٥٨ د في القضاء والقدر ٥٩ د في العشق ٦٠ د حي بن يقطان ٦١ د الطير ٦٢ د في أوجبة الشيخ الرئيس ٦٣ د في الإجابة عن سؤال السهل ٦٤ د في المبدأ والمعاد ٦٥ د في بيان الجوهر النفيس ٦٦ د في معرفة النفس الناطقة ٦٧ د في القوى النفسانية ٦٨ د التوحيد للإمام محمد عبده ٦٩ رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا ٧٠ شهار مقاله لنظام عروضى السمرقندى ( بالفارسية ) ٧١ شذرات الذهب للعماد الحسلى ٧٢ شرح العقى للشيخ أحمد المتينى ٧٣ شرح المواقف للسيد الشريف الجرجانى ٧٤ شرح المقاصد لسعد الدين التفتازنى ٧٥ ضحى الإسلام للأستاذ أحمد أمين بك ٧٦ طبقات الأمم للقاضى صاعد ٧٧ د الشافية الكبرى لاتاج الدين السبكي ٧٨ { علم الأخلاق إلى نيقامو خوس لارسطو ٧٩ { الطبيعة لارسطو ترجمة معالى لطفى السيد باشا ٨٠ عيون المسائل للفارابى ٨١ عيون الأنباء لابن أبي صبيحة ( مصور )	٨٢ ابن سينا ٣٨ فيلسوف العرب والمعلم الثاني للمرحوم مصطفى عبد الرزاق باشا ٨٤ فلسفه الأخلاق في الإسلام للأستاذ محمد يوسف موسى ٨٥ في تاريخ الأخلاق ٨٦ فلسفه ابن رشد (فصل المقال العلم مناهج الأدلة) ٨٧ وفيات الأعيان لابن خلikan ٨٨ فصوص الحكم للفارابى ٨٩ كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون لخاجى خليفة ٩٠ معجم البلدان لياقوب ٩١ د الأدباء ٩٢ مقالة اللام لارسطو . ترجمة الدكتور أبي العلاء عفيفي ٩٣ من إفلاطون إلى ابن سينا للدكتور جعيل صليبا ٩٤ مقالات الإسلاميين واختلافات المسلمين لأبي الحسن الأشعري ٩٥ مقدمة ابن خلدون ٩٦ مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية ٩٧ أبكار الأفكار للأمدى ( مخطوط ) ٩٨ التعليقات على كتاب النفس لارسطو (ابن سينا مخطوط ) المباحثات ( ) ١٠٠ تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي ( مخطوط ) ١٠١ شرح أثولوجيا أرسطو لابن سينا ١٠٢ د مقالة اللام لارسطو ١٠٣ رسالة الفردوس ١٠٤ مصارع المصارع للطوسي في الرد على الشهرستانى ١٠٥ نزهة الأرواح وروضية الأفراح للشهرزورى ( مصور )
---	---

## تصوييب

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٣٠	٤	البوطي	بالبوطي
٣١	٢	تشير	تشير
٣٢	١٢	حتى أن	حتى إن
٣٣	١٩	ينبتوا	يثنوا
٣٤	٧	نهم	النهم
٤٨	١	إعلاه	علا.
٥٦	٢٠	أحو	احوج
٥٦	٢٤	سخريته	سخرية
٦١	١٩	التغير	التغیر
٦٩	١٥	(١) إنه	(١) أنه
٩٠	٦٦	يقييد	بقيد
١٢٠	٢	إن	أن
١٢٧	٢٦	فأيهم	فإيهم
١٢٨	٥	الاختيار	لل اختيار
١٢٨	٢٢	والحاث	والحادث
١٣٥	١٧	لواحد	الواحد
١٧١	٥	وتزيد	ونزيد
١٨٧	٦	ينجح	يُنجح
٢٠٨	١٨	النَّهَلَة	النهاية

هذا ما أثبتناه من الأخطاء . وليس من شك في أن الكتاب يحتوى على أخطاء أخرى تركناها سهوأ أو عمداً اعتناداً على فطنة القارئ . والكلام صفة الله وحده .  
والله ولي التوفيق .